

人的條件

全新修訂版
2nd ed

The Human Condition

當代政治思想家漢娜‧鄂蘭
最重要的哲學作品

漢娜‧鄂蘭
Hannah Arendt

林宏濤／譯
葉浩 政治大學政治系副教授 專文導讀

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com



漢娜．鄂蘭
Hannah Arendt

林宏濤／譯
葉浩 政治大學政治系副教授 專文導讀

當代政治思想家漢娜．鄂蘭
最重要的哲學作品

人的條件
全新修訂版

The Human Condition
2nd ed

目录

目录

1.Vita ActiVa和人的条件

2.Vita activa这一称语

3.永恒与不死

4.人：社会动物还是政治动物

5·城邦与家

6.社会领域的兴起

7.公共领域：公共性

8.私有领域：财产

9.社会与个人

10.人类活动的定位

11·“身体的劳动，双手的工作”

12.世界的物质特征

13·劳动与生命

14.劳动与繁殖力

15.财产及财富的私有

16.工作的工具与劳动分工

17.消费者社会

18.世界的持存性

19.对象化

20.工具和动物化劳动者

21.工具和技艺者

22.交易市场

23.世界的永恒性及艺术作品

第五章　行动

24.行动者在言行中的自我展现

25.关系网和被叙述的故事

26.人类事务的脆弱性

27.希腊人的解决之道

28.权力与展现的空间

29.技艺者与展现的空间

30.劳工运动

31.制造对行动的传统替代

32·行动的过程特征

33·不可逆性与宽恕的权力

34.许诺本能

第六章　VitaActiva与摩登时代

35.世界的异化

36.阿基米德支点的发现

37.一般概念与自然科学

38.笛卡尔怀疑的产生

39.反思与常识的丧失

40.思想与现代世界观

41.沉思与行动的倒转

42.Vita Activa中的倒转和技艺者的胜利

43.技艺者的失败和快乐原则

44.作为至高的善的生命

45.动物化劳动者的胜利

1.Vita ActiVa和人的条件

对于“vita activa”这个词，我建议把它解释为人的三种最基本的活动：劳动、工作和行动。这三种活动都是极为基本的，因为它们分别对应于拥有生命的世人的三种基本条件。

劳动是相对于人体的生理过程而言的，每个人的自然成长、新陈代谢及其最终的死亡，都受到劳动的制约，劳动控制着人的整个生命历程，可以说，劳动即是人的生命本身。

工作不是一种自然的活动，也不是天赋的，工作的有限性无法通过人的类生命的无限循环得到补足。工作营造了一个与自然界截然不同的“人工”世界。

工作作为人的条件之一，是一种现世性。

行动是唯一不需要借助任何中介所进行的人的活动，是指人们而不是人类居世的群体条件。一切人的条件都与政治相关，而群体性则是所有政治生命的重要条件，不仅仅是充分条件，而且还是必要条件。罗马民族是我们所知道的最喜欢政治的一个民族，因此在罗马语中，“生存”和“在人群中”、“死亡”和“远离人群”是两组同义词。但是，《创世记》中关于人的行动条件的最初描述却是模糊不清的，因为男女造人的故事和上帝造人（亚当）之说有着原则性的区别：前者造的人是“他们”；而后者造的人是“他”，因而苦苦众生只是日后繁衍的结果。如果人们能够按照同一个模子无限复制，所有人的本性或本质都完全一致，并且和其他事物一样可以预测，那么行动就将成为一种不必要的奢侈，是对普遍的行为准则的无常干预。群体性是人类行动的条件，因为我们每一个人都不可能和另外某一个人一模一样，无论这个人是已故的、活着的还是将要出生的。

以上三种活动及其相应的条件，和人类生存的一些最基本的条件密不可分，例如生老病死、出生率和死亡率等等。劳动不仅确保了单个人的生存，而且维持着整个类的生命的延续。工作及其人化成果，使短暂徒劳的生命与稍纵即逝的时间得以延续和永存。而行动，就其对政治体的奠定和维护而言，是在为历史创造进行回忆的条件。劳动、工作和行动这三项活动关注和预见着新生命的不断涌现，并为这些初涉人世的陌生人承担提供和维护这个世界的重任，因此它们始终根植于人的诞生之中。其中，行动与人类诞生的条件有着最为密切的关系；人之所以一出生就能体会到与生俱来的在世感受，是因为他们拥有一种是新的能力，即行动的能力。以此为第一步，可以说其后人类的所有活动都继承了行动，因而也是诞生的基本因素。而且，由于行动具有很强的政治性，因此可以说，人类的诞生（而非死亡）不是形而上学，而是政治思维的核心范畴。

人的条件不仅仅是指有生命的人的条件。人总是处在～定条件下的生物，因为任何事物只要与人发生牵连，就会马上成为人生存的一种条件。人的活动创造了种种事物，并进而构成了vita activa所在的这个世界；人们总是在与生俱来的既有条件之外，或是在这些条件之中，再创造出他们自身的一些条件，而这些条件在人的产生和发展进程中具有和自然环境一样的约束力。无论什么事物，一旦和人的生命发生沾染或形成比较持久的关系，就会产生作为人的某种生存条件的特性。这就是为什么人们千方百计却始终无法摆脱束缚的原因。不管是因为自身的认同而被融入这个世界，还是因为人力的作用而被吸纳进这个世界的万事万物，最终都将构成人类生存条件的～部分。人所感受到的现实世界对其存在的影响就是一种约束力。世界的外在客观性——目的性或物性——与人的条件互相补充；客观事物不可或缺，因为人的存在总是一定条件下的存在，如果这些事物不能构成约束人存在的条件，那么它们只能算是一堆毫无关联的杂物，而非我们现在所认知的世界。

要避免这样一种误解，即认为人的条件就是人的本质，与人的条件相应的人的各种活动和能力构建了人的本质。无论是我们在上面讨论过的，还是未经论及的，譬如思考和推理等等，甚至是所能列举的各个方面，都不构成人类存在的基本特征，即都不表明离开了它们，这种存在就不再为人。可以想象的人的条件所能发生的最大变化，就是人从地球移居到另一个行星体上。这样一个设想并非天方夜谭，它只是意味着人类将不得不在一种人造的、和地球有着天壤之别的环境中生活。到那时，劳动、工作、行动以及我们所讲的思考，都失去了其原有的意义。然而，假想中的那些来自地球的旅居者却依然是人；我们唯一能够肯定的，是这些人在“本质”上仍然是处于一定约束下的存在，尽管他们的生存环境几乎完全是由他们自身所创造的。

在有关人的本质这一问题上，无论是从个人心理的角度，还是从～般哲学的意义来看，奥古斯丁的Quaestion Fact us。（即《我是否已成为我自己的问题》）都无法作出应有的回答。我们可以认识、决定和界说周遭一切事物（不包括我们）的自然本质，但是绝不可能去认识、决定和界说我们自己——这就像要跳出我们自己的影子一样是不可思议的。而且，我们也无从确信人和其他事物是具有相同的本性或本质的。换句话说，如果我们真有什么所谓的本性或本质，那也只能由神去认识和加以界说，而其首要的前提条件就是神能够把曾经是“什么”的东西指称为是“谁”。这些困惑的症结之处，在于人类对各种具有“自然”特性的事物的认识方式，包括把对我们人类自身的认识局限于是一种高度发达的有机体种类，而当面对“我们是谁”的进一步追问时，这种认识方式就难免捉襟见肘了。因此，从柏拉图以来，哲学家们对人的本质进行界说的任何尝试，都毫无例外地以塑造一个神为最终的归宿，而这一个神只不过是映示了人类的一种柏拉图式的理念。当然，以这些有关神的哲学概念来解释人的能力和品性，是无法否证，甚至还不足以构成一个理由来否证．上帝之存在的；但是，对人的本质进行界说的尝试，很容易导致我们产生一种“超人”的、因而又是与神相关的观念，这个事实则对“人的本质”这一说法本身提出了质疑。

另一方面，人类生存的各种条件——生命本身、生老病死、现世性、群体性，以及地球——都无法“解释”我们是什么或回答我们是谁这个问题，其原因非常简单，因为这些条件并没有完全地约束着我们人类。与人类学、心理学和生物学等同样关注人的科学不同，只有哲学总是持有这样的一个观点。但是现在我们可以讲，我们已经证实，甚至是科学地证实了人类并不是必须依赖地球才能存在的生物，尽管我们目前是、将来还是要继续生活于这个地球上的。现代自然科学之所以能够取得如此辉煌的成就，原因就在于其是用真正放眼宇宙的眼光，即是不折不扣地站在超越地球的阿基米德式的立场上来看待和审视地球生物的。

2.Vita activa这一称语

vita activa是一个富有传统，甚至是传统性过多的称语。它的历史和我们政治思想的历史一样久远。这一传统远不能概括和代表西方人所有的政治体验，它是从一个特定的历史源头，即从苏格拉底的审判及哲学家与城邦的冲突中发展而来的。作为对亚里士多德的bios politikos的标准译义，vita activa这一称语本身出现于中世纪哲学中奥古斯丁的著作，即为vita nego - tiosa或actuosa，其当时所表示的意思还是这个词的最初原意：投身于公共政治事务的生命。

亚里士多德区分了生存的三种方式，对此，人们可以在生存的必要性及其奠定的关系完全独立的状态下自由地加以选择。自由的先决条件规约着所有的主要用于维持个人生命的生存方式——不仅包括那些处于主人统治下、为生活所迫的奴隶的劳动，而且包括自由手工业者的工作和商人的求利生活。简而言之，这一先决条件排除了那些自觉或不自觉、一生或只是一时地失去对自身运动与活动的处置权的人。④延留至今的这三种生存方式的共同之处，在于对“美”的关注，即在于对那些既不必要又不仅仅是有用的事物的关注：从中能够获得美好体味的肉体享乐的生活；投身于杰出着塑造善行的城邦事务的生活；以及哲学家寻求和沉思永恒事物的生活，这些永恒事物的美天长地久，一决不会因为人类的干预而发生，也不会因人类的享用而改变。

在使用vita activa这个词上，亚里士多德与其后中世纪学者的主要区别在于：亚里士多德的biOS politikOS仅仅指向人类活动的领域，强调行动和实践，是用于构建和维持vita activa的。而不管劳动还是工作，都远远不足以达到生存这～自主的、原初人类的生存方式；因为劳动与工作制造和提供的是那些必要的、有用的东西，它们不可能是自由的和独立于人类需求之外的。政治的生存方式之所以能够摆脱上述判断，原因在于希腊人对城邦生活的理解，他们认为，城邦生活是一种经自由选择的特定的政治组织形式，而决不仅仅是一种为了把人维持在一个有序范式内而必需的行动方式。希腊人和亚里士多德都没有忽视这样的事实，．因而对臣民的治理活动就可以构成～种特殊的生存方式；但是专制君主的生存方式，由于它“仅仅”是一种必要的东西，所以不可能是自由的，也不可能与bios politikOS 有任何的关系。

随着古代城邦的终结——奥古斯丁看来似乎是最后一个至少认识到作为一个市民曾经所具有的意味的人——vita activa这个称语失去了其特定的政治内涵，而指向世上万物的各种活动。但毫无疑问，我们并不能因此认为，劳动和工作已在人类活动的等级中上升到了与投身政治的生存同等的地位。事实恰恰相反：目前，行动也被认为是人类早期生存的必要性之一，因而沉思（即bios thesrEtikos，被译为vita contemPlativa）成为唯一真正的自由存在的方式。

然而，沉思和各种活动（包括行动在内）相比所具有的极大优越

性，在于从一开始就是脱离基督教的。我们可以在柏拉图的政治哲学中找到这一优越性，柏拉图对于城郊生活的乌托邦式的重构，不仅完全受哲学家超前洞察力的引导，而且除了要实现哲学家的存在方式这一目的外别无他求。亚里士多德—一列举了存在的许多不同方式，其中追求快乐的生活显得微乎其微，这明显受到了沉思（thesria）的完美化准则的指导。哲学家们把从政治活动（Skhol　巨）中脱出的自由和解脱，与从生存的必要性和受人控制中脱出的古代自由结合了起来，因此可以说，摆脱政治活动的自由，即基督教所宣称的摆脱世事纠缠，和世上一切事务相分离的自由，后于且起源于古代后期的哲学apolitia。以前只为少数人所需要的，现在成了一切人的权利。

vita　activa这个称语，概括了人类的各种活动，是从沉思的绝对静寂观中得出来的，因而更加接近于希腊语hiS　pOlitikOS和askholia（非静寂）中的后者，亚里士多德就曾经用askholia这个词来标示所有的活动。早在亚里士多德时代，静寂与非静寂之间的区别，即外部体力运动后的屏息不动与各种活动之间的区别，就比政治的生存方式与理论的生存方式之间的区别更具决定性的意义，因为它最终都能在此三种生存方式中得以发现。这和战争与和平之间的区别十分相似：就像战争恰恰是为了和平一样，各种各样的活动，甚至是纯粹思考的过程，都必须在沉思的绝对静寂中告终。各种运动，包括身体的或灵魂的、语言的或椎理的运动，都必须在真理之前终止。不管是存在的古老真理，还是现存上帝的基督教真理，真理都只能在人的完全平静中得以彰示。

vita　activa这个称语，从传统意义上讲，在整个近代以前都具有一种相对于“非静寂”的，即相对于nec“ - otium或a - skho - lia的否定内涵。就这样，它始终与希腊的一个甚至更为重要的事实密切相关，即依靠自身存在的事物与依靠人类存在的事物之间的区别，或者可以说是physei的事物与nomo的事物之间的区别。人类的产品和物质宇宙相比，在美感和真理性方面，总是有所欠缺的，因为后者不受制于任何外来的、人类的或神的干预与辅助，是永恒不变的，这一事实证实了沉思比活动具有更为首要的地位。而只有当人类所有的活动与行动都处在一种完全休息的状态之中时，这一永恒才能为人的肉眼所揭示。在此静寂现的相比之下，vita　activa中的各种区别与环节就不复存在了。以沉思的观点来看，只要必需的静寂受到了干扰，何者干扰的问题就并不重要了。

所以，从传统意义上来看，vita　activa这个称语的内涵来自于沉思这个词；前者非常有限的尊严，也是因后者而获得的，因为后者满足着生命体进行沉思的需求。基督教信奉从沉思的快乐中获得来世的幸福，从而对vita　activa施加宗教的贬抑，使之成为一种派生的、第二位的事物；但是对这一序列本身的确定，恰恰与下述有关沉思的发现是一致无二的，即沉思作为人类的一种天赋才能，显然有别于在苏格拉底学派中形成的、并从此统治着整个传统时代的形而上学政治思维的思考与推理。根据眼下我写这本书的目的，似乎还没有必要去探讨形成这一传统的原因。但是很显然，与那些引发城邦和哲学家之间冲突的，并由此也

导致发现沉思这一哲学家生存方式的历史理由相比，上述传统的原因是更为深刻的。这些原因必定在于人的条件的一个完全不同的方面，人的条件多种多样，这种多样性不会在对vita　activa的大量陈述中消减，甚至可以怀疑，即使思考和推理活动包括在内，它也不会有所消减。

因此，假如说这里我显然是在用vita　activa这个称语来否定传统，那么这是因为我并不怀疑这种强调差别的体验的合法性，而怀疑那种与生俱来的固有的等级序列。但这并不意味着在这个问题上，我希望去驳斥，甚至讨论传统的真理概念，以替人澄清，并因此为人提供必要的事物，也并不表明，我对那些认为人只能认识到其之所以为人的现代实用主义断言有所偏爱。我的观点十分简单，即认为传统等级序列中沉思的巨大分量，已经模糊了vita　activa自身内部的各个差别与环节，并且认为，虽然这一状况已岌岌可危，但它并未随着近代与传统的脱节以及马克思和尼采对传统等级序列的最终倒转而发生必要的改变。出现这一情况的原因，恰恰在于众所周知的哲学体系和当前认同价值发生“颠覆”的本质，即在进行所谓“颠覆”的过程中，传统的概念框架多多少少是被原封不动地保存了下来。

在缺乏一个普遍原则的条件下，不可能确立起任何的秩序，因此，现代的转变和传统的等级序列将共存于这样的一个假设之下，即在人们的各种活动中，人所普遍关注的中心一如既往。这个假设并非是理所当然的，我在使用vita　activa这个称语的时候，须设了这样一个前提，即对一切活动的强调关注，不同于、不优于、也不次于对沉思的核心关注。

3.永恒与不死

自苏格拉底式学派政治思想的兴起以来，“思想着的人和行动着的人便开始有所分离”，世上从事活动的种种样式和以沉思为顶点的纯粹思维，这两个方面与人类两大核心关怀之间的对应关系，也在一定程度上得以彰示。然而，当哲学家们发现——很可能是苏格拉底本人的发现，虽然无以证实——政治王国并未理所当然地允许一切人类的更高层次活动时，他们立即假定这是一项更高的准则以替代城邦规则，而不认为是一种已知之外的其他事物。要辨识这两个不同的，甚至互相有所冲突的原则，追溯永恒与不死之间的区别，是一条虽为表浅但最为近便的途径。

根据希腊的理解，不死是指一种时存性，是自然和奥林匹亚众神在世所具有的生命不死。在自然轮回往复与诸神长生不老的后景对面，是生命有限的人类。人是处在一个不死的、但非永恒的天地中的唯一凡者，他不受永恒上帝的统治，而只是面对诸呻的生命不死。如果我们信奉希罗多德，那么就应把这两个原则之间的差异归因于希腊式的自我理解，而不是哲学家们的概念表述，因而也不是奠定这一概念表述基础的希腊所特有的不死体验。希罗多德在研究亚细亚的信奉和膜拜上帝的形式时明确指出：与这一超凡的、超越时间、生命和天地万物的上帝（即今天所讲的上帝）相比，希腊诸神是拟人化（anthrspophyeis）的，是与人类同质同貌的。希腊人对不死的关注，来自于他们有限的个体生命与自然和诸神的生命不死相共处的体验。镶嵌于一个万物皆为不死的天地中，生命有限成为人类存在的基本特征。人属于“凡者”，并且是唯一存在的凡物，因为人与动物不同，人并不仅仅作为类的成员而存在，而且这个类是通过繁衍来维持其生命不死的。人赴死的宿命在于个人生命本源于生物生命，从生到死就是一个可知的生命历程。个人生命处于直线式的运动过程之中，可以说，这是对循环不断的生物生命的一种中止，体现了个人生命的特殊性。生命有限的凡态即是：在运动着的万物周而复始的天地中，沿着直线运动。

凡人的使命及其潜在的卓越之处，在于其能够创造事物——工作、行为和语言，这些事物过去确实应该是、现在至少在一定程度上还是永恒地在家的；据此，凡人可以在一个万物不死的宇宙中找到属于自己的位置。凭藉在不死的行为方面以及远离身后不朽的行迹方面的才能，人们获得了自身的生命不死，证实了自身的“神”性，而他们个人生命有限的凡态则消退了。人类和动物的界分正是人类自身的特点所在：只要是真正人类的，才是最优的（aristoi），即总是被证实为是最优的（aristeuein，这是一个在其他语言中找不到相应表达的动词），其“倾向于不死之誉而非凡物”；其他的则生死如动物，满足于一切令其自足的快乐。这还是赫拉克利特的观点，囫这一观点在苏格拉底后的哲学家那里就很难找到了。

如上文所讲，是苏格拉底本人还是柏拉图发现了永恒，并将它作为

严格意义上形而上学思想的真正核心，这是无关紧要的。作为一名大思想家，苏格拉底的一个可敬之处是他不大喜欢把自己的思想诉诸笔端，这对他十分有利；因为很明显，一个思想者即使对永恒再专注，但当他坐下来提笔之际，他的大部分注意力已经不在对永恒的思考，而已转移到了对永恒的描述上。他已进入了vita activa，并且选择了其永恒和潜在的生命不死的方式。有一件事是明确的：只有在柏拉图那里，对于永恒和哲学家生命的关注是与对生命无限的谋求、公民生命的方式以及vita activa有着本质性的冲突与矛盾的。

哲学家的永恒体验，即柏拉图所谓的“不可说”（arrhEton）、亚里士多德所说的“无言”（aneu logou），以及后来似是而非地集中表达了这一思想的“当下”（nunc stans），都只能存在于人类的事务领域及人的群体之外，正如我们从柏拉图的《理想国》中所了解到的洞穴隐喻那样，哲学家把自己从束缚自身与他人的桎梏中解救出来，并完全“独自一人”离开洞穴，既无人相伴，也无人相随。从政治的角度讲，如果死亡和“远离人群”是同义的，那么永恒的体验也将是一种死亡，唯一的区别在于“远离人群”并非是最终的，因为没有哪一种生物能持续任何时间段的永恒体验。这恰恰就是中世纪的“vita activa”与“沉思”的区别所在。既然一个人自身内部通过语言所进行的思维活动，已非常明显地不足以表达这种体验，反而会干扰和损坏这种体验，那么，同生命有限的体验不同，永恒体验是与任何活动毫无共同之处的，也不可能转换为任何活动，这具有决定性的意义。

和所有与生命有限相关的其他看法不同，Thesria或者说“沉思”是用于表达永恒体验的一个词。哲学家们对不死的甚至永久的城邦机会提出了明确的质疑，这或许有助于他们发现永恒，而这一发现所带来的冲击又是如此之强烈，以致于他们只得把所有谋求不死的努力都当作自负与虚荣加以蔑视，这使哲学家们置身于古代城邦及其所宣扬的宗教的公开对立面。然而，相对于谋求不死的种种努力，关注永恒的最终胜利并非归因于哲学的思考。罗马帝国的衰亡清楚地证明，没有任何凡人的工作能够不死，而与此相应，有关永恒的个人生命的基督福音兴起并发展成为西方人唯一的宗教。任何谋求在世不死的努力都是徒劳不必的。它们如此成功地使vita activa和bios Politikos成为沉思的陪衬，以致于现代世俗化的兴起及随之而来的行动和沉思之间的传统等级序列的倒转，都不足以从漠视中拯救对不死的谋求，这一生命不死曾经是vita activa的核心和源泉所在。

4.人：社会动物还是政治动物

就人类生命至今积极从事某种活动而言，vita activa一直根植于一个它从不脱离或全然超脱的人类世界和人造物世界。人和物构成了每一个人的活动环境，没有人和物这一落脚点，活动将变得毫无意义。但这一环境卿我们降临其中的这个世界）如果离开了人类活动，那么它也将不复存在。人类的活动像制作东西一样产生了这一世界，像耕作土地一样对它精心照料，或通过像国家一样的组织创制了它。没有一个直接或间接地证明人的存在的世界，就谈不上有人类生活，即便荒山野岭中的隐士生活也是如此。但人生活在一起只是一种离开人类社会就无法想像的行动。劳动活动就无需他人在场，尽管一个在完全孤立的世界里劳动的人按照最明显的字面意思理解并不是人，而是动物化劳动者。如果一个人创造和构建一个仅仅他一人独居的世界，那么他仍是一个制作者，尽管不是技艺者：他大概已经失去了人的特性，变成了一个神——当然，不是上帝，而是柏拉图在他的一个神话中描述过的非凡的创造世界者。行动本身是人类独有的特权，动物和神都不具备这一点，只有行动完全依赖于他人的在场。

行动与共同相处之间的特殊关系看来充分证明了早期将亚里士多德的ZoonPolitikon译成animalsocialis是正确的（人们在塞内加的著作中已发现了这一译法），这一译法后来通过托马斯·阿奎那成了一种标准的译文：人是天生的政治动物，也就是说，是社会动物。把“政治的”变成“社会的”，这一无意识的替换，使希腊人对政治的原有理解荡然无存，这是任何一种深思熟虑的理论无法企及的。正因为如此，“社会的”（social）一词起源于罗马，而在希腊语言或者思想中却没有一个相对应的词——这一点尽管不具有决定性意义，但却至关重要。然而，拉丁语中对societas一词的运用最初则带有明显的、尽管是有限的政治含义；它指的是为了一个明确的目的而组织起来的人与人之间的联盟，例如人们为了统治他人或者犯罪而组织起来。只有在后一个概念中，“人类社会”中的“社会”一词才开始获得表明人类基本条件的一般性意义。问题不在于柏拉图或者亚里士多德忽略或者无视人无法离群索居这一事实，而在于他们并不认为这种情况是人类的特殊属性；恰恰相反，这种情况在人类生活与动物生活之间有共同之处。正因为如此，无法离群索居在本质上并不是人类固有的。人类这种与生俱来的、仅仅是群居性的陪伴被视作是生物性生活的需要而强加给我们的一种制约。在这一点上，人类作为一种动物，与其他形式的动物的生活是相同的。

根据古希腊人的思想，人类建立政治组织的能力与建立自然组织的能力相比不仅不同，而且是截然相反的。自然组织的中心是家（oikia）与家庭。城邦国家的兴起意味着人们获得了除其私人生活之外的第二种生活，即他的biOS politikOS。这样每一个公民都有了两个生存层次；在他的生活中，他自己的东西与公有的东西有了一个明确的区分。以家属关系为纽带的自然组织（如“胞族”和“宗族”）解体之后，城邦的基础才得以产生，这不仅仅是亚里士多德的观点或理论，而且是基本的历史

事实。在人类共同体所需以及产生过的所有行为中，只有两种被视为具有政治性，并构成了亚里士多德所谓的hioSPolitikos，也就是行动（Praxi）和语言（leds），社会事务领域即出自于此（柏拉图曾经称之为tatonanthrdPdnPragmata），这一领域将所有必需和有用的东西一概排斥在外。

不过，虽然城邦国家的建立无疑能使人们用行动和语言在政治领域中度过其一生，但是这一理念——这两种人类能力是统一的，是人类所有能力的最高表现形式——似乎在城邦建立之前就已形成，并且在苏格拉底以前的政治思想中已有所体现。只有当人们将希腊神话中阿喀琉斯视为“丰功伟绩的创立者，豪言壮语的演说者”时，他的壮举才能被人理解。与现代人的理解不同，这些豪言壮语并不因其表达了一些伟大的思想而被视为伟大；恰恰相反，正如我们在《安提戈涅》（Antigone）的最后几行中所看到的，或许正是人类这种说“豪言壮语”（megoloilogoi）的能力，能够应付任何打击并且最终教化古老的思想。虽然思与言相比是占第二位的，但言与行被视作是同时代的，互相等同的，属于同一层次和同一类型；这一点最初不仅意味着绝大多数的政治行动（就其在暴力范围之外而言）都由言语来传达，而且更重要的是发现了恰当时机的恰当言辞（除了它们传递的信息和进行的沟通）本身就是一种行动。只有纯粹的暴力是无声的，正因为如此，暴力从来不会是伟大的。即使在古代末期、，当战争和修辞的艺术成为教育的两大政治课题时，后来的发展仍然受到了这一城邦建立之前的古老的经历和传统的激励，并依然面对这一问题。

在城邦的政治经历（它不无理由地被认为是所有政治共同体中最为人津津乐道的一种）中，甚至在诞生干这一共同体的政治哲学中，行动和语言日益分离并越来越彼此独立。重心逐渐从行转向言，转为一种作为劝说手段的言，而不是作为一种回答方式、对所发生或所做事情的事后评论和估量的言。想要从事政治，想要生活在城邦中，就意味着所有的事情都要通过言辞和劝说而不是通过强审屿暴力来决定。按照希腊人自身的理解，用暴力迫使人们就范，命令而不是劝说，所有这些都是用来对付那些具备城邦以外生活特征，即具备家庭生活特征（在那里，家族首领的统治权是一种没有竞争的专制权）或者具备亚洲野蛮帝国（人们经常将其专制主义与家族组织相提并论）生活特征的人的前政治的手法。

亚里士多德将人定义为天生的政治动物，这一定义与家族生活中经历的自然组织不仅毫无联系，甚至相互对立；只有将他第H个著名的定义“人是能说会道的动物”（icon logon ekhon）加上去，人们才能完全理解他的意思。拉丁语将这一词译成am - mal rationale，这一译法基于的误解并不亚于对“社会动物”（so - cialanimal）一词的误解。亚里士多德既来打算从整体上给人下一定义，也未指出人类的最高能力（在他看来，这种最高能力并不是“逻各斯”，即语言或推理，而是心灵，即沉思的能力，它的主要特点是其内容无法言传）。在他两个最著名的定义中，亚里士多德仅仅形成了城邦关干人类及政治生活方式的一个当下观

点，根据这一观点，城邦之外的每一个人——奴隶和野蛮人——是aneu logou，他们被剥夺的当然不是说话的本能，而是一种生活方式，在这种生活方式中，说话而且也只有说话才是有意义的，所有公民关注的中心就是彼此间互相进行交谈。

拉丁语将“政治的”（political）译成“社会的”（social），这一译法表达的一种极度的误解或许在托马斯·阿奎那的讨论中表现得最明显。在这一讨论中，他将家族统治与政治统治的本质作了比较：他发现，家族首领与王国首脑之间有一些相似之处，但他又补充说，他的权力并不像国王权力那样“完美”。四不仅在希腊和城邦，而且在整个西方古代史中，以下这一点本来应该是不言自明的；即使是暴君的权力也比不上家长和户主的权力（他们用它来统治奴隶及其家族）来得优越和“完美”。这不是因为城市统治者的权力受到了家族首领联合权力的竞争与制约，而是因为绝对的、没有敌手的统治与讲究正当言辞的政治领域是互相排斥的。

5·城邦与家

尽管对政治领域和社会领域的误解以及将这两者等量观之的历史与希腊用语被译成拉丁语并适应罗马基督教思想的历史一样悠久，但在现代的运用以及对社会的现代理解中，这一误解和等量观之则令人更觉得迷惑不解。私人生活领域与公共生活领域的区别相应于家族领域与政治领域的区别（这些家族和政治领域作为一些明确的、分离的实体至少从古代城邦国家的成立起就已经存在；但社会领域——它既非私人领域，也非公共领域——的出现严格说来是一种比较新的现象），它的源头与世界史进入摩登时代相吻合，并且在民族国家中找到了自己的政治形式。

在这一背景下，我们关注的是一种特殊的困境。由于这种发展，我们很难理解以下几对概念之间的具有决定性意义的界限：公共领域与私人领域；城邦的范围与家族及家庭的范围；以及最后与公共世界有关的行为和与维持生活有关的行为，古代的政治思想认为以上这些区分是不言自明、无需求证的。按照我们的理解，以上两者之间的分界线是十分模糊的，因为我们是以一种家的形象来看待公民团体以及政治共同体的，它每天的日常事务必须通过一个巨大的、全国性的家务管理机关来照管。与这种发展相对应的科学思想已不再是一门政治科学，而是“民族经济”或“社会经济”，或者是Volkswirtschaft，所有这些表明了一种“集体的家务管理”；经济上组织起来的像一个大家庭一样的众多家庭的集合，我们称之为“社会”，这种组织的政治形式被叫作“国家”。因此，根据古希腊有关这方面的思想，我们发现很难理解“政治经济”一词本来就有的一种内在矛盾：不管“经济”是什么，就它与个人生活以及物种生存的联系而言，它的定义是非政治的家庭事务。

从历史上来看，城市国家与公共领域的兴起很有可能是以牺牲家庭和家族的私有领域为代价的。虽然古希腊对灶神的崇拜远不如古罗马那么明显，但这一崇拜从未完全消失。阻止城邦侵犯其公民的私人生活并使每份财产的界线保持其神圣性的，并不是我们所理解的对私有财产的尊重，而是这一事实：如果一个人没有自己的房子，那么他就无法参与公共事务，因为他没有适合自己的立足之地。甚至柏拉图（他的政治方案预见到了私有财产的废除，以及公共领域会扩展到完全消灭私人生活的程度）在言谈中仍对宙斯·赫克斯这一边界线的保护神怀有敬畏之情，把这些边界线卿一份财产与另一份财产之间的界线）称之为神圣的、看不出有任何相互抵触之处。

家庭领域的一个显著特点就是人们可以共同生活于其中，因为他们被自己的需要和欲求所驱动。驱动力就是生活本身——根据普鲁塔克的观点，家庭的守护神来那忒斯（Penates）“保护我们的生活，滋养我们的身体”——这一生活本身就维持个人的生命以及人类的生存而言需要众人共处。维持生计是男人的责任，而人类的延续则是女人的天职，这一点是很明显的。这两种自然功能（即男人的劳动提供食物，女人的劳动

繁衍子孙嘟受生活紧迫性的制约。因此，家庭中的自然共同体的产生是必然的，这种必然支配了家庭中的所有行为。

与此相反，城邦这一范畴则是自由的领域，如果说家庭的范畴与城邦的范畴有什么联系的话，那么拥有家庭生活的必需品当然是城邦自由的前提。无论在何种情况下，政治都不可能成为保护社会——如中世纪的信徒社会，或者洛克笔下的财产所有者社会，或者霍布斯描述的毫无怜悯之心的强取豪夺的社会，或者马克思的生产者社会，或者我们现在所处的固定职业者社会，或者社会主义及共产主义国家中的劳动人民的社会——的唯一方法。在以上所有例子中，是社会的自由（在有些例子中是所谓的自由）才要求限制政治权威，并为其提供正当理由。自由存在于社会领域之中，而强制或暴力则被政府所垄断。

希腊所有的哲学家（不管其如何反对城邦生活）都认为以下几点是理所当然的：自由仅存于政治领域；必需品主要是一种前政治的现象，是私有的家庭组织的特征；强制和暴力在这个领域里是正当的，因为这是获得必需品（比如通过压迫奴隶）和自由的唯一手段，由于所有人都受困于必需品，所以他们有权对他人实施暴力；暴力是一种使自己摆脱生活必需品的困扰从而进入自由世界的前政治的行为。这种自由是希腊人所谓的幸福（这是一种首先依赖于财富和健康的客观状况）的基本前提。贫困或生病则意味着受物质必需品的困扰，而沦为奴隶则意味着还要屈从于人为的暴力。奴隶制的这种双重的、加倍的“不幸”与奴隶主观想像中的健康快乐无缘。这样，一个贫困的自由人宁愿选择没有安全感的、每天变动不定的劳动力市场，也不愿选择一份固定的、有保障的工作，因为后者限制了他每天做自己想做的事情的自由，因此被认为是一种奴役（douleia）状态，甚至艰难痛苦的工作也胜于许多家庭奴隶的轻松生活。

然而，前政治的强制力（家长用它来管理家庭及其奴隶，这被认为是必需的，因为人在成为“政治动物”以前是“社会动物”）与混乱的“自然状态”（根据17世纪的政治思想，人只有建立一个通过垄断权力及暴力来废除“每个人对每个人的战争”，并使“所有人都产生敬畏之情”的政府才能逃避这一自然状态的暴力）风马牛不相及。相反，统治与被统治，政府和按我们所理解的意义上的权力以及随权力而来的规则化的秩序，这个总的概念被认为是前政治的，而且更多地属于私有范畴而不是公共范畴。

城邦与家的不同在于它只认“平等”，而家庭则是最严厉的不平等的中心。要想自由就意味着既不受制于生活的必需品，也不屈从于他人的命令，而且不放任自流。它既不打算统治他人，也不打算受人统治。国这样，在家庭领域里，自由是不存在的，因为它的主人，即家长只有在他有权离开家庭并进入人人平等的政治领域时，他才被认为是自由的。当然，政治领域中的这一平等与我们观念中的平等鲜有共同之处：它指的是与同伴共处并必须与之交往，它预先假设了“不平等的人群”的存在，这些人事实上在城邦国家的总人口中通常占大多数。国因此，平等

（在现代，它与公正毫无联系）是自由的实质：自由意味着从统治权产生的不平等状态下解放出来，并进入一个既不存在统治、也不存在被统治的领域。

然而，根据截然相反的观点来阐述现代与古代对政治的根本的不同理解，这种可能性则微乎其微。在当今世界，社会领域与政治领域之间的区别远不如古代那么明显。这种政治只不过是社会的一种功能，行动、演说和思想主要是建立在社会利益之上的上层建筑。这种功能化使得人们无法觉察这两个领域之间的巨大差异；这不是一个理论或是意识形态的问题，因为随着社会的兴起（即随着“家”的兴起或经济行为日益渗入公共领域），家务料理以及以前与家庭私有领域有关的所有问题都成了一种“共同”关心的问题。囫在现代世界，这两个领域就像奔流不息的生命之河中的波浪一样在不断地互相交汇。

两个领域之间的鸿沟（古代人每天必须跨越它以超越家庭这一狭隘的领域并“升”入政治领域）的消失从本质上说是发生在现代的一种现象。私有和公共之间的这一鸿沟依然残存于中世纪，虽然它已失去了它大部分的意义并彻底改变了它的落脚点。有人很正确地指出，在罗马帝国覆灭以后，是天主教教堂向人们提供了公民权的一个替代品，而在这之前，提供公民权只是市政府的特权。国在中世纪，日常生活的暗淡无光与伴随着世俗向宗教的升华带来的万事神圣化的辉煌壮丽之间有一种紧张状态，这种紧张状态在许多方面是与古代私域向公域的升华相一致的。当然这两者的区别是明显的，因为不管教会变得如何“世俗”，它在本质上总是有一种将其信徒联系在一起的超世俗的关怀。虽然人们将公共领域与宗教等同起来会遇到一些困难，但从整体上看，封建统治下的世俗领域其实就是古代的私有领域。它的特征是将所有的活动都纳入家庭的范畴，在这一范畴内，这些活动只具私有的意义，其结果是不存在公共领域。

正是私有领域这一发展的特征以及附带古代家长与封建领主之间的区别，使得封建领主可以在他的统治权限之内实现公正，而古代的家长（尽管他可以实施温和的或严酷的统治）却对政治领域之外的法律和公正一无所知。将所有的人类活动带入私有领域，在家庭的样本上建立所有的人际关系，这一做法进入了中世纪城市中特殊的专业组织——行会，甚至进入了早期的商业公司——在那里，“最初的家庭联合体……看来可以用‘公司’卿在一起）一词来表达，也可以用诸如：‘吃同一块面包的人们’、‘同舟共济的人’等短语来表达。”国中世纪的“公共利益”这一概念（它不表明政治领域的存在）仅仅认识到一个一个的个体之间有一些共同的物质上和精神上的利益，他们仍可以保持自己的私有性并料理自己的事务，只要他们当中有人承担起照管公共利益的职责。将这种本质上是天主教对待政治的态度与当代现实区别开来，与其说是对“公共利益”的认识，还不如说是私有领域的排他性，以及不存在一种奇特的混合领域（在这一领域中，私有利益呈现出我们称之“社会”的公共意义）。

因此，中世纪的政治思想（它只关注世俗领域）仍没有意识到隐蔽

的家庭生活与城邦中的彻底曝光之间的巨大差别，结果也没有意识到作为最基本的政治态度之一的勇敢这一美德——这一点并不令人感到惊讶。令人感到惊讶的是，仅有的一位后古典政治思想家（他竭尽全力地去恢复政治古老的尊严，并且意识到了上述这一巨大的差别，懂得需要勇气去跨越这一鸿沟）竟然是马基雅维利。他用“雇佣兵从低贱到高贵”，从私家之兵到公国卫士，从一种对所有人来说都相同的仪式到丰功伟绩的荣耀来描述这一差别。

离开家庭（最初是为了冒险以及开创光辉的事业，到后来只是为了投身于城市的公共事务之中）需要勇气，因为只有在家庭内部，一个人才会主要关注自己的生命和生存。任何进入政治领域的人最初都必须准备好冒生命的危险，对生命的过分关爱阻碍了自由，这是奴性的一个明确的标志。因此，勇气成为一种卓越的政治品质。只有那些有勇气的人才能被团体（它的内容和宗旨都是政治性的）接纳，因而可以通过生活中的紧急状态，超越强加在所有人——奴隶、野蛮人和希腊人——之上的彼此共处。“得体的生活”（亚里士多德是这样称呼市民的生活的）并不仅仅是一种比普通的生活更舒适、更无忧无虑或更高贵的生活，它是一种质量完全不同的生活。它之所以是“得体”的，是因为它达到了这一程度——由于已经拥有了纯粹的生活必需品，由于已经从劳作中解脱出来，并且克服了所有生物对自身生存的内在的迫切需求，生物性的生活进程不再受到制约。

在希腊政治意识的深处，我们发现在划分这一区别时，它的清晰和明确是无法比拟的。仅仅旨在谋生、维持生命进程的活动不允许进入政治领域，这要冒将贸易与制造业放手于奴隶及外国人的勤奋的巨大风险，因而雅典的确成了马克斯·韦伯曾生动描述过的“消费者无产阶级”的“膳宿城邦”，国这一城邦的特征在柏拉图和亚里士多德的政治哲学中仍然相当明显，即便家庭和城邦之间的界线有时是模糊的，特别是在柏拉图的著作中（他或许禀承了苏格拉底的思想，开始以私人生活中的日常经历作为实例来解释城邦）。而在亚里士多德那里，当他步柏拉图后尘，举棋不定地假设城邦的历史起源至少必须与生活的必需品相关，只有城邦的内容或内在目标超越了“得体的生活”中的生命时，家庭和城邦之间的界线才是模糊的。

苏格拉底学派的这些学说内容（这些内容不久就变成了公理性的东西，以至到了令人乏味的地步）是当时所有学说中最新、最具革命性的，它不是来自政治生活的真实经历，而是来自摆脱其负担的渴望（按照他们自己的理解，这一渴望只有当哲学家通过表明即使是最自由的生活方式仍与必需品有关，并受其支配时才能加以证实）。但现实的政治经历所提供的背景（至少在柏拉图和亚里士多德看来）仍有充分的说服力来证明，家庭领域与政治领域之间的区别是毋庸置疑的。不掌握家庭生活中的必需品，生活和“得体的生活”便无从谈起，但政治从不以生活为其目的。就城邦中的成员而言，家庭生活是为了城邦中“得体的生活”而存在的。

6.社会领域的兴起

从隐蔽的家庭内部到公开的公共领域——社会的出现（家政及其活动、问题以及组织手段的兴起），不仅模糊了私有与政治之间那条古老的界线，而且几乎不可想像地改变了这两个词汇的含义以及对个体和公民生活的意义。我们不仅不同意希腊人的这一观点：即在公共世界之外的“自我”（idion）圈子内生活从定义上讲是“很愚蠢的”；而且也不同意罗马人的看法，对他们来说，可以独自生活，但这只是对公共事务的暂时逃避。今天，我们将隐私列入个人领域，它的肇始可以追溯至罗马晚期，虽然我们很难再追溯至古希腊的任何时期，但在摩登时代以前的任何时期，它的多样性和变化性是肯定不为人所知的。

这不仅仅是一个重心转移的问题。按古代人的理解，隐私的反面意思（正如这个字本身表明的）是什么都重要；按字面意思理解，隐私意味着一种被剥夺的状态，甚至是被剥夺了人类能力中最高级、最具人性的部分。一个人如果仅仅过着个人生活（像奴隶一样，不让进入公共领域，或者像野蛮人那样不愿建立这样一个领域），那么他就不是一个完整的人。今天，我们使用“隐私”一词时，首先不会想到它有被剥夺的含义，这部分是因为现代个人主义使私有领域变得极为丰富。不过，以下这一点看来更重要：正如现代的隐私与政治领域相对立一样，它至少也与社会领域（古人对它毫无所知，他们认为其内容是私人事务）截然相对。一个重要的历史事实是，人们发现现代的隐私（其最相关的一个功能是为了掩盖私秘）不是与政治领域相对立，而是与社会领域相对立，因而它更密切也更真实地与社会领域联系在一起。

让一雅克·卢梭是第一位探索这一私秘的人，在一定程度上也是这方面的一位理论家，他是很典型的唯—一位人们至今还常常只用其名就引用他文章的伟大作家。他在经历了反对社会对人类心灵无法忍受的扭曲（社会侵入了人类的心灵深处，在这之前，心灵无需特殊的保护）而不是反对国家的压制后得出了他的伟大发现。内心的秘密（与私有家庭不同）在这个世界上并没有一个客观的、有形的居住之地，它所抗争的社会以及对自身的维护也不能像公共空间那样明确地确定其起源。对卢梭而言，私人领域和社会领域都是人类存在的主观模式，以他为例，就像让一雅克反对一个名叫卢梭的人一样。面对现代的个体及其无休止的冲突，他既不能在社会中感到安适，也不能完全脱离它而生活，他的变幻不定的心境以及情感生活中极端的主观主义——所有这些都来自对心灵的反叛。不管对卢梭这一个体的真实性有怎样的怀疑，卢梭理论发现的真实性却是毋庸置疑的。从18世纪中叶一直到19世纪70年代，诗歌以及音乐令人惊奇地繁荣兴旺，小说作为唯—一种完全社会性的艺术形式的崛起，以及与此同时所有的公共艺术（特别是建筑艺术）不无巧合地同样令人震惊的衰落，所有这些充分证实了社会领域与私人领域之间有一种密切的联系。

卢梭以及其他的浪漫主义作家从对社会的叛逆性反应中发现了私

秘，这一反叛首先针对的是社会领域的同一性要求，针对今天我们称之的每一社会固有的一致性。记住这一点很重要：这一反叛是在平等原则（自托克维尔以来，我们一直把这一平等谴责为一致性）有时间在社会领域或政治领域表现自己之前发生的。一个国家有无平等并不重要，因为社会总是要求它的成员像一个大家庭的成员那样行事，只能有一个观点，一种利益。在现代家庭解体之前，这种共同利益和单一观点是由家长来表达体现的，他据此来管理统治家庭并且阻止家庭成员间可能出现的不团结。家庭的衰落与社会的兴起这一惊人的巧合清楚地表明：实际发生的状况是家庭单元被融入进了相应的社会群体。这些社会群体之间的平等性（同侪之间远不是平等的），与家长专制权力面前的家庭成员的平等性没什么不同，除了社会（在那里，共同利益和一致意见的天然力量被全体成员大大加强），最终消除的是由一个代表共同利益和正确观点的人实施的实际统治。一致性现象是这一现代发展的最后阶段的一种特征。

寡头或君主统治（古人曾以此来设计家庭组织）确实在社会中改变了形态，正如我们今天所知道的，当社会等级中的最高层木再由一个专制统治者的王室所组成时，它变成了一种无人统治。但这种无人统治——即社会整体在经济上的一种潜越的利益，以及沙龙中上流社会的一种潜越的观点——并不因为失去了人的个性而停止统治。正如我们从大多数社会的政府形式，即从科层制（这是民族国家统治的最后阶段，正如仁慈的专制和独裁中的寡头统治是它的最初阶段一样）中知道，无人统治不一定是不统治；在某些情况下，它或许会成为一种最残酷、最暴虐的统治。

社会在其所有层面上排除行动的可能性（这一行动以前被排斥在家庭之外），这一点是具有决定性意义的。社会反过来期望每个成员表现出某种行为，并强加给他们不计其数、各种各样的规则，所有这些旨在“规范”其成员，使他们循规蹈矩，以排除自发的行动或非凡的成就。以卢梭为例，我们在上流社会的沙龙中发现了这些要求，沙龙的传统总是将个体与其在社会构架之中的等级等同起来。重要的是这种与社会地位的等同，至于这一构架是否恰好是18世纪半封建社会事实上的等级，还是19世纪阶级社会中的头衔，或者只是当今大众社会的一种功能，这无关紧要。相反，大众社会的兴起仅仅表明，各种社会群体经历了家庭单元先前曾经历过的相同的被融入社会的过程。随着大众社会的出现，社会领域经过几个世纪的发展，最终达到了用平等的手段和相同的力量吸纳并控制一个既定社区内所有成员的程度。但任何情况下的社会的平等以及现代世界平等的胜利，只是在政治和法律上承认了这一事实：社会已经征服了公共领域，两者的区别和差异已经变成了个人的私事。

现代的平等（它建立在社会固有的一致性之上，或许仅仅是因为行为已经取代了作为人类关系最主要模式的行动）在任何一个方面都不同于古代，特别是希腊城邦国家的平等。属于少数的“平等人”比omoioi）意味着被允许生活在同僚之间；但是公共领域本身，也就是城邦，则浸透着一种末日的痛苦，在那里，每个人总是不断地将自己和别人区分开

来，希望与众不同，并且通过无与伦比的功绩和成就来显示自己是最好的（aienaristeuin）。换言之，公共领域是为个性而保留的，它是人们能够显示出真我风采以及具有不可替代性的唯—一块地方。正是为了这个机会，并且出于对国家（它使每人都可能有这种机会）的热爱，使得每个人都或多或少地愿意分担司法、防务以及公共事务管理的责任。

这种一致性（即假设人们循规蹈矩且不自行其事）根植于现代经济学（它的产生与社会的兴起是相一致的，经济学与它主要的技术工具——统计学一起，成为出类拔萃的社会科学）之中。经济学——直到摩登时代之前还是伦理学和政治学的一个不起眼的组成部分，它建立在这一假设上，即人们在经济活动中的行为就像在其他任何方面的行为一样——只有当人成为社会人并整齐划一地遵循某种行为方式时，它才能获得科学的特性，那些不遵守规则的人因而被视为反社会的或不正常的。

统计规律只有在涉及较多的数据或较长的时期时才是有效的，一些活动或事件只能作为偏差或波动在统计上出现。统计学的理由在于这些活动和事件在日常生活中和历史上是很少发生的。但是日常关系的意义不是在日常生活中揭示的，而是在极少数的行为中表现出来的，正如一个历史时期的重要性只能在反映它的很少的事件中表现出来一样。将多数据和长时期的定律运用于政治学和历史学，无非表明这是蓄意忽略了它们真正的主要内容，当每一件非日常行为或必然趋势的事被视为无足轻重而不加考虑时，探求政治的意义或历史的价值是徒劳的。

不过，由于统计学定律在我们处理较大数据时极为有效，因此，每一次人口的增长都意味着有效性的增加和“偏差”的显著减少，这一点是很显然的。从政治上讲，这意味着在既定的国家中，人口越多，就越有可能形成社会领域，而不是构成公共领域的政治领域。希腊人（他们的城邦是我们所知的最具个性且最不一致的政治实体）深深意识到城邦重视行动和言论，而只有当公民的人数保持有限时，城邦才能生存下去。挤成一团的众多人口几乎不可避免地会产生一种专制的倾向，这种专制可以是一人专制，也可以是多数人的专制。虽然摩登时代之前人们对统计学（作为对事实的数字化处理）一无所知，但是使这种数字化处理成为可能——众多的数据，对人类事务中的一致性、行为至上和自主性的解释——的社会现象正是那些（在希腊人自己看来）有别于波斯文明的自身文明的特征。

有关行为至上及其“定律”有效性的一个不幸事实是，人数越多，人们越趋向于行为，并越不可能容忍不行为。从统计学角度看，这会在波动的消除过程中显示出来。在现实中，业绩将越来越不可能对抗行为，而事件将越来越失去其意义，即失去它们阐明历史时期的能力。统计数字的一致决不是一种无害的科学观念；它不再是一个社会（它理首于日常生活的琐事中，与从它存在起就具有的科学见解相安无妨）的秘密的政治理念。

一致的行为（它有助于从统计上加以确定，因而也有助于正确的科

学预测）很难用“利益的自然一致”（这是“古典”经济学的基础）这一自由主义的假设来加以解释。显而易见，阻碍社会正常运行的仅仅是一些传统遗留物，这些传统遗留物介入了并仍然影响着“落后”阶级的行为。从社会的角度来看，这些遗留物只不过是“社会力量”全面发展道路上的干扰因素而已，它们不再与现实相符，因此在一定程度上要比某一利益的科学“幻想”“虚假”得多。

为了在摩登时代衡量社会胜利的程度（最初是以行为取代行动，最终取代科层制，即无人格统治取代人格化统治），我们不妨回顾一下摩登时代最初的经济学（它只是在相当有限的人类活动领域中取代了行为方式）最终被一些社会科学（如“行为科学”）无所不包的主张所效仿的情况，这些社会科学旨在把一个作为整体的人在其从事的所有活动中降格为一种受约束的、循规蹈矩的动物。如果经济学在其早期阶段是一门社会科学（那时它能将其行为规则强加于一部分人及其部分行动），那么“行为科学”的兴起清楚地表明了这一发展的最后阶段，即大众社会已吞没了国家的所有阶层，“社会行为”已经变成所有生活领域的标准。

自社会的兴起以及家庭和家务管理被纳入公共领域以来，一个不可抗拒的趋势在发展，在吞没较为古老的政治领域和私人领域以及较近建立的私人领域，它已经成为新的领域的显著特征之一。我们至少可以在三个世纪多的时期里感受到这一不断加速的发展趋势，这一发展的力量源于以下这一事实：是生活过程本身通过社会以这种或那种形式被引入了公共领域。在家庭这一私有领域中，人们关注和力求保障的是生活必需品、个体生存以及种的延续。在私人领域被发现以前，隐私的一个特征就是，在这一领域中，人不是作为真正意义上的人，而仅仅是作为动物种类——人类的一个样本而存在的。确切地说，这就是古人极端蔑视它的最根本的原因。社会的出现已经改变了对这一整个领域的评价，但几乎没有改变其本质。每个社会都铁板一块卿只允许一种利益、一种观点存在的一致性）的特征最终根植于人类的同一性。正因为人类的同一性不是幻想，甚至也不仅仅是阶级经济学的“共产主义神话”中的一种科学假设，因而使得大众社会（在那里，人作为一种社会动物，他的统治是至高无上的，物种的生存可以在世界范围内得到保障）同时使人性面临灭绝的威胁。

生活过程本身的公共组织组成了社会，这一点或许能在以下事实中得到清楚的表明：在相对较短的时间里，新的社会领域把所有的现代社区转变为劳动者社会和固定职业者的社会；换言之，这些社会立即以一种维持生计所需的活动为中心（为了建立一个劳动者社会，当然没有必要使每个成员事实上成为一个劳动者或工人——甚至工人阶级的解放以及绝大多数人统治所产生的巨大的潜力在此也不是至关重要的——唯一必要的是所有成员把维持自己及家人的生计视为当务之急）。社会是这样一种形式，在这一形式中，人们为了生活而不是为了其他而互相依赖，这一事实便具有了公共含义；在这一形式中，与纯粹的生存相联系的活动被获准出现在公共领域。

一个活动是在私有领域还是在公共领域进行，这并非无关紧要。很明显，公共领域的特征必须根据其吸纳的活动而变动，但这一活动本身在很大程度上也改变了自身的性质。劳动活动（虽然在任何情况下都与最基本的、生物意义上的生活过程紧密相连）成千上万年来未发生变化，受缚于它所密切相连的生活过程的永恒的重复之中。将劳动提升到公共的高度（远没有消除其作为一个过程的特征）——我们原本是这样期待的，请记住政治实体总是为永恒而建立的，它们的法律总是被理解为强加于运动之上的限制——反过来把这一过程从它循环单调的重复中解放了出来，并把它改变为一种迅速前进的发展趋势，这一发展的结果在几个世纪内大大改变了人类居住的整个世界。

一旦劳动从被逐入私有领域后所受的限制中解放出来——这一劳动的解放并不是劳动阶级解放的结果，它先于后者的解放——那么它好像所有有机生命固有的生长要素已经完全克服和超越了衰亡过程（自然家庭中的有机生命受到了这一衰亡过程的制约和平衡）。社会领域（在那里，生活过程确立了自己的公共范畴）释放了物质的非自然发展，正是它反对这一发展（这一发展不仅仅反对社会，而且也反对社会领域的成长壮大），才使私有与个人领域和（狭义上的）政治领域证明无法保护自己。

我们所描述的物质的非自然的发展，通常被视作劳动生产率不断地迅速提高。从一开始起，这一不断增长的趋势中最主要的一个因素便是劳动的组织化，这在所谓的劳动分工（它产生于工业革命之前）中尤为明显，甚至劳动生产率中的第二个主要因素——劳动过程的机械化，也是建立在这个基础之上的。因为组织化原则本身也明显来自公共领域而不是私有领域，所以劳动分工确实是发生在公共领域环境之中的劳动行为，它不可能在家庭的私有领域中发生。在生活的其他领域中，我们似乎都无法取得像劳动的革命性变革那样卓越的成就，从“劳动”这个词字面本身的意义来看（它总是与令人难以忍受的“辛劳和烦恼”，与努力和痛苦，结果也与身体的畸形联系在一起，所以唯有极端的悲惨和贫困才可能成为其本源），它对我们来说已经开始失去这一含义。尽管急迫的必需品使劳动成为维持生活的不可或缺的手段，但卓越印本来是人们最不愿意从中得到的东西。

卓越一词本身（希腊语是arete，罗马语是vivtus）一直被用来与公共领域（在那里，一个人能胜过他人，能与众不同）相连。在公共领域中采取的每一行动都能获得在私有领域中难以获得的卓越成就；对卓越（就其定义而言）来说，他人的存在永远是需要的，而这一存在需要有一种由同僚组成的公共的形式，它不能是一种同等地位的人或低一地位的人的不拘礼节的、随随便便的存在。甚至社会领域——尽管它使卓越毫无个性，强调人类的进步而不是其成就，并且改变了公共领域的内容，使其面目全非——也不能完全取消公共表现与卓越之间的联系。尽管我们在公共劳动中取得了卓越成就，但我们的行动和语言能力失去了它许多先前的特性，因为社会领域的兴起将其逐入私人和私有领域。这一奇特的差异并未能逃脱公众的注意，它通常将其归咎于在我们的技术

能力与我们的人文主义的总体发展之间，或者是能控制和改造自然的自然科学与至今仍不知如何改造和控制社会的社会科学之间有一个假设的时间差。除了这一观点的其他许多已经常常被指出的谬误以至在此无需赘述之外，这一批判只是关注人类心理——即他们所谓的行为模式——的一个可能的变化，而不是他们所涉足的世界的变化。这一心理学的解释（它认为公共领域的存在与否就像任何有形的物质的存在一样，是毫不相干的）从这一事实（如果世界不为它的实践提供一个适当的空间的话，那么没有什么行动可以取得卓越成就）的角度来看是颇值得怀疑的。无论是教育还是机敏，抑或是天分，都无法取代公共领域的构成要素，而公共领域正是人类取得卓越成就的适当场所。

7.公共领域：公共性

“公共”一词表明了两个密切联系却又不完全相同的现象。

它首先意味着，在公共领域中展现的任何东西都可为人所见、所闻，具有可能最广泛的公共性。对于我们来说，展现——即可为我们，亦可为他人所见所闻之物——构成了存在。与来自所见所闻的存在相比，即便是私人生活中最伟大的力量——心灵的激情，头脑的思维，感觉的愉悦——也产生了一种不确定的、模糊的存在，除非并且直到它们被改变、被剥夺以及非个性化为一种可以说是合乎公共展现的形态为止。国这种变化最常见地发生在讲述故事的过程之中，通常发生在个人经历的艺术加工之中。但我们无需像艺术家那样去亲眼目睹这一转变。每当我们谈及只能在私下里经历的事情时，我们就把它们带进了一种范畴，在这一范畴中，它们获得了一种尽管它们强烈向往、但却从未有过的存在。那些与我们同见同闻的人的存在，使我们确信世界以及我们自身的存在，而完全成熟的私人生活的那种私秘性（这在摩登时代兴起以及与此同时在公共领域的衰退之前是木为人所知的）将永远使整个主观情绪和个人感受得以极大的强化和丰富，而这种强化总是在对世界及人类的存在的自信受损害的情况下才得以实现的。

事实上，我们所知的最强烈的感觉（强烈到要消除其他所有的体验，也就是巨大的肉体痛苦的体验），同时也是最为个人的、最无法交流的感觉。它不仅可能是我们无法将其转变成合乎公共展现的唯一的体验，而且事实上还剥夺了我们的存在感，这一剥夺达到了这样一种地步，以致我们对它的忘却，比对其他任何东西的忘记都来得更快、更容易。看来，在最极端的主观性——在这一主观性中，我不再是“可以认出的”——与生活的外部世界之间，没有一座可将两者联系起来的桥梁。痛苦（用另外的话来说，即实际上作为“众人一员”的生与死之间的一种边缘体验）是如此主观，如此远离现实世界，以致根本无法获得一种展现。

由于我们的存在感完全依赖于一种展现，因而也就依赖于公共领域的存在，在这一领域中，事物可以从被掩盖的存在的阴影中走出并一展其风貌，因此，甚至是照亮了我们的私人生活的微光，最终也从公共领域中获得了更为耀眼的光芒。然而还是有许多事物无法忍受公共场景中其他所不断出现的这种无情的、明亮的光芒。在这一公共场景中，只有那些被认为是相关的、值得一看或值得一听的东西才是能够忍受的，因此，那些无关的东西自然就成了私事。当然，这并不意味着私人关怀通常是毫不相干的，恰恰相反，我们将看到存在着一些只能在私有领域中生存的非常相关的事。例如，爱（不同于友谊）一旦公之于众，就会被扼杀或死亡（“不要试图告诉他们爱/爱是不可说的”）。由于爱具有天生的非物质性，当它被用于诸如改变或拯救世界等政治目的时，它就只能成为一种虚假的或堕落的东西。

公共领域认为，毫不相干的东西竟然有如此非同寻常且富有感染性的蜈力，以至所有的人都会把它拿来作为自己的生活方式，并且不因为这个原因而改变这些东西本质上的私有特性。对一微不足道的事情”的现代着迷——尽管20世纪初的诗歌用几乎所有的欧洲语言对此作了淋漓尽致地表达——在法国人的“小资产者’才找到了其古典的表现形式。自他们曾经伟大而荣耀的公共领域衰弱以来，法国人就成了在“微不足道的事物”中寻求快乐的艺术大师，他们在自己的四堵墙围起来的空间里，在柜子与卧床之间，桌椅之间，猫狗与花盆之间，给予这些事物一种照料和关爱，这种照料和关爱在一个快速的工业化不断地抹杀旧事物、创造新事物的世界里甚至可能成为这一世界最后的、纯人道的角落。私有领域的这一扩大（可以说，整个人类为之着迷）并没有使私变公，并没有构成一个公共领域，恰恰相反，这一扩大仅仅意味着公共领域差不多全面衰退，以致在每一个地方，伟大已让位于魅力；因为尽管公共领域可能一时伟大，但它不可能光彩迷人，因为它无法容纳不相关的东西。

其次，就对我们所有人都一样而言，就不同于我们在其中拥有的个人空间而言，“公共”一词表明了世界本身。然而，这个作为人类活动的有限空间以及有机生命存在的一般环境的世界，并不等同于地球或自然。它更多地与人造物品以及人类双手的创造相连，与共同生活在这个人造世界中的人类的事务相连。共同生活在这个世界，这在本质上意味着一个物质世界处于共同拥有它的人群之中，就像一张桌子放在那些坐在它周围的人群之中一样。这一世界就像一件中间物品一样，在把人类联系起来的同时，又将其分隔开来。

作为一个共有的世界，公共领域可以说把我们聚在一起，又防止我们彼此竞争。使大众社会难以忍受的并不是这一社会中的人口数量（或至少这不是难以容忍的主要原因），而是人群之间的这个世界已经丧失了使人们相聚、相连而又相离的力量。这种情况的怪异犹如唯灵论者的降神会，在这种降神会上，围坐在桌边的一群人通过某种魔力，突然看到桌子从他们中间消失，因而相对而坐的两个人再也不被分隔，但因某种有形的东西而又变得相互毫无关联。

从历史上说，我们知道仅有一条原则曾被设计出来，以使一群对公共世界失去兴趣并觉得自己已不再被它相连或相隔的人一起生活。在人群中找到一种强大到足以取代这个世界的联结．这是早期基督教哲学主要的政治任务。正是奥古斯丁提出了不仅要建立基督教的“兄弟之情”，而且还要在博爱之上建立所有的人际关系。虽然这种博爱的超凡脱俗显然与人类对爱的一般体验相一致，但同时又明显地有别于某种介乎于人们之间的东西（如这个世界）：“即使强盗之间也有他们称之为仁爱的东西。”这一对基督教政治信条的令人吃惊的解释实际上是经过精心考虑的，因为人们之；司的仁爱纽带尽管无法建立起自己的公共领域，但对基督教主要的超凡脱俗的信条而言是绰绰有余的，它也极适于将一群本质上超凡脱俗的人带入一个由圣贤或罪犯构成的世界，只要人们明白世界本身来日无多，其间的每一行动都以“得过且过”的方式进行。基督教社团的非政治、非公共的特征因需要建立一个团体（它的成员应该像家

庭中的兄弟一般彼此相连）而被早早确定。社团生活的结构是按照家庭成员间的关系建立的，因为这些关系人所周知是非政治的，甚至是反政治的。在家庭成员之间不会形成公共领域，因此倘若基督教的社团生活仅受博爱的原则的指导而无其他补充的话，公共领域也不可能从中发展起来。即使在当时，正如我们从历史以及寺院的统治规则中了解到的那样——寺院是博爱原则作为政治手段曾经在此被试用过的唯一个社团——在"紧迫的生活必需品"的压力下囫采取行动，会因这些行动在他人在场的情况下进行而导致建立一个相反的世界，即一个在秩序之内的公共领域，这种行动的危险性极大，它需要额外的规则和规章，在我们的状况中，这些最相关的规则和规章就是禁止卓越以及随之而来的自豪感。

超凡脱俗作为一种政治现象，只有在世界末日有期这一假设上才是可能的。然而，在这一假设立上，超凡脱俗也将会不可避免地以这种或那种形式开始统治政治舞台。这种情况在罗马帝国衰亡之后发生过，虽然发生的原因不同，发生的形式也完全不同，这一形式甚至更明暗惨淡，但它似乎在我们这个时代再次发生了。基督教对世俗东西的戒绝决不是从这一信念——人类的技巧（即凡人双手的产物）与它的创造者一样终有一死——中得出的唯一结论。恰恰相反，这或许也强化了对世俗物品的享用与消费，强化了各种形式的交往，在这种交往中，世界不是主要被理解共有的，它对所有人来说都是公共的。只有公共领域的存在以及随之而来的世界向一个世俗共同体（它使人相聚又彼此相连）的转变，才完全依赖于一种永恒性。如果这个世界有一个公共空间，那么它就不只能为一代人而建立并只为谋生而筹划；它必须超越凡人的寿命。

没有这种超越并进入潜在的世俗性永恒，那么，严格地说来，政治、公共世界和公共领域就都是不可能的了。与基督教理解的公共产品不同——拯救人的灵魂是一种对所有人都相同的关怀——公共世界是我们一出生就进入、一死亡就弃之身后的世界。它超越了我们的寿命，过去是如此，将来也一样；它在我们出生之前就已存在，在我们的渺渺一生之后仍将延绵持续。这不仅仅是我们与那些和我们共同生活的人共同拥有的世界，而且也是与我们的前人和后代共同拥有的世界。但这一共同的世界只有出现在公共领域中这一程度上，才能在时代的变迁中经久不衰。正是公共领域的公共性，才能在绵绵几百年的时间里，将人类想从时间的自然流逝中保全的任何东西都融入其中，并使其熠熠生辉。在我们之前的许多时代——但现在已不再如此——人们进入公共领域是因为他们需要一些属于自己的东西或者与别人共同拥有的东西，以使自己比先人更加持久永恒。（因此，奴隶制的祸因不仅在于剥夺了奴隶的自由以及其出人头地的机会，而且也在于这些出身微贱的人本身的这一担忧："国默默无闻而在身后不留下任何他们曾经存在过的痕迹。"）也许没什么东西能更清楚地表明摩登时代公共领域的丧失甚于几乎全面丧失对永恒的真诚关注，这一丧失比起对不朽的形而上的关注的同时丧失不免相形见拙。不朽，作为哲学家以及沉思的关注对象，必然在我们的现有考虑之外。但是对永恒的关注则因个人追求永恒的虚荣恶习而得到证实。在现代条件下，任何人诚挚地去追求一种尘世间的永恒是如此不可

能，以致我们或许有理由认为，这种追求只是一种虚荣而非其他。

亚里士多德的这段著名的文字恰如其分地出现在他的政治论文中："考虑人间事务时，不能把人当作原本意义上的人来加以考虑，也不能在凡尘俗世中去探寻什么是会泯灭的，而只能在他们具备永恒的可能性这个程度上来考虑他们。"对希腊人来说，城邹（正如共和国对罗马人来说一样）首先保证了不受个人生活无效性的干扰，这一空间防止了无效性，并为凡人保留了相对的永恒性，如果不是不朽的话。

在社会获得显著的公共声望之后，亚当·斯密用一种不容怀疑的真诚表达了摩登时代对公共领域的看法，他指出："穷困潦倒的人通常是文人"，"公众对他们的敬仰成了其所得回报的一部分……医药学专业所得的回报多于前者；法学所得的回报或许更大；而对诗歌及哲学而言，公众的敬仰则几乎构成了其回报的全部。"公众的敬仰和金钱的奖励在本质上是相同的，并且能相互替代，这一点是不言而喻的。公众的敬仰也是一种可以被使用和消费的东西，正如我们今天所说的身份地位，它可以满足一种需求，就像食物能满足另一种需求一样：公众的敬仰被个人的虚荣心所消费，就像食物被食欲所消费一样。很明显，从这一角度看，对现实的检验并不依赖于其他人在公共领域的出现，而在于需求在不同程度上的紧迫性，其存在与否没人能够证实，除非有人正好遭受此劫。因为对食物的需求在生命过程本身的现实中有其可被证实的基础，所以由饥饿引起的完全主观的剧痛比"极度的虚荣"来得更为真实（霍布斯曾用"极度的虚荣"来指称对公众敬仰的需求），这一点也是很明显的。然而，即使这些需求通过同情的神奇力量而被别人所分担，它们的极度无效性也将阻止它们建立起任何像公共世界一样牢固而持久的机制。这样，问题不在于当今世界缺少对诗歌和哲学的公众敬仰，而在于这种敬仰无法形成一个空间，在这一空间中，事物能经久不衰。公众敬仰的无效性每天都以前所未有的数量被消耗，与此相反的是，金钱奖励作为一种最无效的形式，却显得更为"客观"且更为真实。

与这种"客观性"（它的唯一基础就是可以作为共同的标准去衡量所有需求是否得到满足的金钱）不同的是，公共领域的现实性依赖于方方面面的同时存在，公共世界在这种存在中展现自身，无法制定出任何一种共同的方法或标准去衡量这种展现。尽管公共世界是普天下大众的汇集之处，但是存在于其中的人都处于不同的位置，一个人的位置和另一个人的位置就像两个物体的位置一样，是不一致的。被他人所见所闻，其意义只来自这一事实：每个人都是在不同的位置上去看去听的。这就是公共生活的意义，与此相比，即使是最富足、最令人心满意足的家庭生活也只能加强一个人在其自身的位置上得出的看法。独处的主观性能在家庭中得到加强，它甚至会变得如此强大，以致在公共领域中也能感受得到它的分量；但这一家庭"世界"根本无法代替从一个面对众多旁观者的物体的方方面面总和产生的现实。只有当众人在事物不改变其同一性的情况下，从各个不同方面对它加以观察，以致聚集在它周围的人知道他们在纷呈的多样性中看到了同一性时，世俗现实才能真实可靠地显现出来。

在公共世界的条件下，现实主要不是由组成这一世界的所有人的“共同本质”保证的，而是由这样一种事实保证的，即尽管角度不同，因而看法各异，但每个人关注的总是同一客体。如果客体的同一性不再受到关注，那么人类的共同本性（更不用说大众社会中违反常情的一致性了），就无法阻止公共世界的解体，这一解体通常多发生在这一世界的大多数人展示自己的一些方面崩溃之后。这一现象可以发生在极端孤立的环境之中，在那里，人们不再可能与其他人达成一致，正如在暴政统治下通常可以看到的那样。但是这一现象或许也会发生在大众社会或大众歇斯底里症的情形之中，在这种情况下，我们看到所有人突然变得循规蹈矩，就像一个家庭的成员一样，每个人都在延伸和加强其周围人的观点。在这两种情形下，人们才真正是孤独的，也就是说，他们无法耳闻目睹他人，也无法被他人耳闻目睹。他们被困于自身单一经历的主观性之中，只要这一经历不变，它就不会停止表现出这一单一性。当人们只从一个角度去看世界，当人们只允许世界从一个角度展现自己时，公共世界也就走到了尽头。

8.私有领域：财产

正是考虑到公共领域这一多重重要性，“私有”一词（就其最初反义的含义而言）才获得了意义。过着完全独处的生活首先意味着被剥夺了真正人类生活所必不可少的东西：来自他人所见所闻的现实性被剥夺了；通过公共世界中的各种事物作为媒介的与别人相联系或相分离的那种“客观”关系被剥夺了；取得比生命本身更为永久的业绩的可能性被剥夺了。独处的贫乏在于他人的缺失；就他们而言，私人并没有出现，因此就像他并不存在一样。不管他做了些什么，对别人来说都毫无意义，毫无影响，对他至关重要的东西对别人来说则无足轻重。

在现代，与其他人的“客观”联系以及从中得到保证的现实的被剥夺，已经成为一种大量的孤独现象，在这一现象中，孤独表现了它最极端且最反人性的形式。产生这一极端性的原因在于大众社会不仅破坏了公共领域，而且也破坏了私有领域，不仅剥夺了人们在这一世界中的位置，而且还剥夺了他们的私人家庭生活，在私人家庭生活里，人们曾把它作为尘世中的避风港，即使是被世界抛弃的人也能体会生活的暖意，体会家庭生活的有限的现实性。家庭生活最终充分发展至一个内在的私人空间，我们将这一发展归因于罗马人不同寻常的政治意识。罗马人与希腊人不同，他们从不为了公共领域而牺牲私有领域，相反，他们懂得只有在两者共存的形式中，这两种领域才能生存下去。尽管罗马奴隶的境遇或许并不比雅典奴隶好多少，但一个罗马作家本来就认为奴隶主家庭相对于奴隶而言如同共和国相对于公民而言一样，这一点是非常独特的。然而，不论家庭中的私人生活多么可以令人容忍，但很明显，它不能只是一个替代品，即使罗马人的私人领域也像雅典的一样，为一些今天我们将其置于政治活动之上的活动（比如在雅典是积聚财富或者在罗马是热衷于艺术与科学）提供了足够的空间。这一“慷慨大度”（在特定的环境下，它会造就一批富足的、受过良好教育的奴隶）仅仅意味着发财致富在希腊的城邦中无现实可言；而在罗马的共和国里，做一个哲学家则微不足道。国

当然，随着基督教的兴起，独处的贫乏特征，对被剥夺了家庭圈子生活中至关紧要的东西的意识，所有这些本来会被削弱到消亡的地步。基督教道德观与其基本的宗教戒律不同，总是强调每个人应该照管好自己的事，而政治职责首先构成了一种负担，承担这一重负完全是为了那些它使其从公共事务的困扰中摆脱出来的人的福拉和救赎。国这一态度居然延续到世俗的摩登时代。

公共领域消失的最后阶段应当同时伴随着清算私有领域，这看来好像是公私领域关系的本质。整个讨论最终变成私有财产是否具有理想性的争论，这也不是偶然的。与财产相连的“私有的”一词即使在古代的政治思想中，也立即失去了它的私有属性，在总体上不再有与公共领域相对立的含义。很明显，财产具有某些属性，这些属性虽然存在于私有领域之中，但对于政治组织来说，它们也总被认为是极端重要的。

私有领域与公共领域之间的根本联系（在私有财产的问题上表现出这一关系最基本的层面），在今天很可能被误解，因为现代一方面将财产与富裕等同起来，另一方面则将无产与贫穷等同起来。这一误解格外令人讨厌，因为财产与富裕在历史上比其他私人事务更多地与公共领域相关，并且至少在形式上或多或少地是获取入场券的主要前提条件，凭此入场券便可进入公共领域共成为完全合格的公民。因此，人们很容易忘记以下这一点，即富裕与财产不仅没有同一性，而且在本质上是完全相悖的。当今世界出现了一些实际的或潜在的非常富裕同时又不占有财产的社会（因为任何一个个人的财富都构成了化为一个整体的社会的年收入的一部分），这表明富有与财产之间的联系是多么的微弱。

摩登时代开始了对穷人的剥夺，接着便是解放新的无产阶级，在它之前，所有文明都建立在私有财产神圣性的基础之上。相反，富裕无论是私人占有的还是公共分配的，却从来都不是神圣的。财产最初只不过意味着在世界的某个特定部分占有一席之地并因此从属于国家，也就是说，成为一家之长，这一家庭与其他家庭一起构成了整个公共领域。这一片私有世界与占有它的家庭囫是如此一致，以致公民资格的丧失不仅仅意味着他的地产的充公，而且也意味着这一私有世界本身也遭到了毁灭。国外国人与奴隶的富裕在任何情况下都无法代替这种财产权，题而贫穷也不能剥夺家长在这一世界中的地位以及由此产生的公民资格。在早期，如果他碰巧丧失了他的地位，那么他就几乎自动地丧失了他的公民资格以及法律保护。这种私有制的神圣性如同生与死（即凡人生命的起点与终点，人类同其他的所有生物一样，从地下世界的黑暗中诞生，又复归于地下世界的黑暗之中）的神秘一样神圣。题家庭领域的非私有性最初在于它是生与死的领域，它必然隐藏于公共领域之外，因为它包含了人类视野所不及，以及人类的知识无法理解的事物。囫它是隐藏的，因为当人出生时，他不知道自己来自何处；当他死亡时，他不知道自己往何处去。

不是这一领域的内部（它依然是隐藏的，不具有任何公共含义），而是它的外在表现对城市来说是非常重要的，它通过一家与另一家之间的界线而展现于城市领域之中。法律最初等同于这一分界线，囫在古代，这一分界线实际上是一个空间，是处于私有领域与公共领域之间的一片无人地带，法律为这两个领域提供遮蔽与保护，但同时又将它们彼此分离。当然，城邦的法律超越了这一古老的理解，不过，它还是从中保留了它最初的空间含义。城邦国家的法律既不是政治活动的内容（政治活动主要是立法，这一理念虽然源自于罗马，但本质上是一种现代思想，这在康德的政治哲学中得到了最完美的表达），也不是建立在摩西十诫基础（所有现代法律仍然建立在这一基础之上）之上的一连串的禁令。它其实更像是一堵墙，没有这堵墙，就会有家庭的集结，即镇，但不是一座城市或一个政治共同体。这种像围墙一样的法律是神圣的，但只有被圈住的东西才具有政治性。没有它，政治领域就无法存在——正如一处房产不能缺少篱墙将其圈护一样；前者包容并圈护政治生活，就像后者荫庇并保护家庭的生物性生活过程一样。

因此，以下这一说法不完全准确，即在摩登时代到来之前，私有财产被视为进入公共领域的理所当然的前提条件；事实上，远不止如此。私有性就像公共领域中的黑暗一面和隐藏一面，在具有政治性意味着达到人类生存的最大可能的同时，没有属于自己的私人位置（比如奴隶测意味着不能再称其为人。

历史上产生较晚并全然不同的是私有财产的政治含义，从中人们获得了谋生的手段。我们在前面曾提到过，古代将家庭的私有领域与必需品等同起来，在私有领域中，每个人必须自己掌握生活必需品。自由人（他可以处置自己的财产，不像奴隶一样受制于其主人）仍然会被贫困所“迫”。贫困迫使自由人的举止如同奴隶一样。囫因此，私人财富成为进入公共生活的前提条件，这不是因为它的主人忙于积聚财富，恰恰相反，而是因为它以适当的确定性保证了其主人不必再忙于为自己提供消费的手段，并且能自由参与公共活动。囫显而易见，公共生活只有在满足了生活本身更为迫切的需求之后才成为可能。满足这些需求的手段就是劳动，因而，一个人的富有程度经常是以他所拥有多少劳动力，即多少奴隶来衡量的。在这里，占有财产意味着握有一个人自身生活的必需品，因而潜在地成为一个自由人，自由到超越个人的生活，进入所有人共同拥有的世界。

只有随着这样一个有形的、具体的公共世界的出现，即随着城郊的兴起，这种私人所有权才获得了显著的政治意义。因此，在荷马史诗所描写的古希腊文化世界中找不到著名的“为人鄙弃的卑贱职业”，几乎也就在情理之中了。如果财产所有者在通往政治生活的路上扩充其财富，而不将其消耗殆尽，那么他看来似乎很乐意牺牲自己的自由，并心甘情愿地成为有修于他自己意愿的奴隶，为生活必需品所奴役。国

直到摩登时代开始之前，这种财产权从未被视作是神圣的，只有在富有作为收入的来源与家庭所在的那片土地相重合时，也就是说，只有在一个完全的农业社会中，这两种类型的财产权才能相一致到如此的程度，以致所有的财产权都具有了神圣的特性。私有财产权的当代拥有者们（他们至少一致将其理解为私人占有的财富，而非其他）没有充分的理由去求助于传统，而根据这一传统，如果没有适当的法律制度并缺少对私有财产的保护，就不可能有自由的公共领域。现代社会中巨大的且仍在木断进行的财富的积累肇始于对他人财产的剥夺——对农民阶级的剥夺，这一剥夺从次序上说是宗教改革后对教会及寺院财产剥夺的几乎是偶然附带的结果囫——它从未对私有财产权给予多大的关注，而是只要当它与财富积累相冲突，就牺牲它。蒲鲁东的财产权是偷窃的论点在现代资本主义起源的思想体系中有其牢固的基础；更有意义的是，甚至蒲鲁东也对接受有关整体剥夺的可疑疗法犹豫不决，因为他非常清楚，尽管私有财产权的废除可能会祛除财产权中的邪恶，但更有可能的是，它会招致专制统治的更大罪恶。囫由于他没有区分财产权与财富，因此他书中的两个论点看来有矛盾。事实上，它们并不矛盾。从长远来看，财富的私人占有对私人财产权的顾及最多只是积累过程的社会化而已，它存在于社会自身的本质之中。任何意义上的私有权都可能阻碍社会“生

产力”的发展，因此，对私有产权的本能应当从有利于社会财富的日益增长的过程出发。

9.社会与个人

我们在前面谈到的社会的兴起，在历史上是与私人从关注私有财产向关注公共事务的转变同步的。社会在其最先进入公共领域的时候，伪装成一个财产所有人的组织，这些财产所有人需要借助这一组织的保护而积累更多的财产，而不是因其财富而要求进入公共领域。用市丹的话来说，政府属于君主，而财产属于臣民，这样，为了维护臣民的财产而统治便成了君主的责任。正如最近有人指出的那样，“共同体主要是为了共同的财富而存在的，’。

当这种共同的财富（即先前被逐至家庭独处状态的活动的结果）被允许在公共领域中盛行时，私有财产在本质上远不如公共世界——它通常源自过去，并旨在持续至未来——那么永久且更易受到其所有人死亡的影响，它开始削弱这一世界的持久性。财富确实可以积聚到没有一个人能在其一生内将其完全耗尽的程度，因此，不是个人而是家庭成了财富的所有者。然而，不管财富能经历多少代人的生存，它仍然是一种可以使用和消费的东西。只有当财富变成资本（资本的主要功能是产生更多的资本）时，私有财产才能具备公共世界所固有的持久性。国不过，这种持久性在本质上是不同的；它是一种过程上的持久性，而非一个稳定结构估持久性。没有积累过程，财富会因使用及消费立即回复到一个相反的解体过程。

因此，公共财富永远也不可能成为我们所讲的公共世界意义上的公共的；它仍保留着，或更确切地说，旨在保留其严格的私有性。只有政府是公共的，它被指定在争夺更多财富的激烈斗争中保护各个私有财产所有者。这一现代政府概念的显而易见的矛盾（即人们唯一相同的地方在于他们的私人利益）再也不会困扰我们，因为我们知道公私之间的矛盾（摩登时代初期是最典型的）是，种暂时的现象，这种现象带来了私有与公共领域之间差异的完全消失，并且使两者被社会领域所埋没。由于同样的原因，我们所处的位置使我们更好地认识到生活中公有及私有领域都消失（公共领域的消失是因为它成了私人领域的一种功能，而私人领域的消失则因为它成了唯一共同关注的对象）会对人类的生存产生什么样的影响。

从这个观点来看，对私有领域的现代发现似乎从整个外部世界进入了个人内在的主观性，这种主观性以前受私人领域的遮掩和保护。不动产不断地向动产转变，最明白无误地表明了私人领域融化进了社会领域，直到财产与财富的区别，罗马法中的“可替代的”与“可消费的”之间的区别最终因每一个有形的、可替代的物品都已经成为“消费”的一个对象而丧失其所有的价值；它丧失了它的私人使用价值，这一价值是由其所处位置决定的，并取得了一种由其不断变动的可交易性（这一可交易性的波动只有在将其与货币的共同标准相联系时才能暂时地得以稳定）决定的独有的社会价值。国与有形替代物在社会中的消失紧密相连的是对财产概念的最具革命性的现代贡献，根据这一概念，财产并不是其所

有人通过某种方式取得的这一世界的一个固定的、不变的部分，恰恰相反，财产源自于人类自身，源自于他对自身身体的支配以及对自己体力的无可争辩的所有权，即马克思所称的“劳动力”。

这样，现代的财产权便失去了其世俗的特性，而定位于个人自身，也就是说，定位于一个人只有随着生命的终结才会失去的东西。从历史上看，洛克的关于一个人的劳动是其财产来源的假设是十分值得怀疑的；但是看看这一事实——我们早已生活在技能和劳动力是我们唯一可靠的财产这一条件下，这一假设极有可能变为真理。财富在变为一种公共的关注之后，已经增长到了这种地步，以致私人所有权几乎难以对它加以管理。好像公共领域向那些利用它为自己谋私的人进行报复一样。不过，这里最大的威胁不是废除财富的私人所有权，而是废除这一意义——某人自身一个有形的、物质的部分——上的私人财产权。

为了理解私人领域的消失对人类存在造成的危险（私有对于私人领域而言并不是一个非常可靠的替代品），最好考虑一下隐私的非反义特征，这些特征比私有领域的发现更早，并不受其约束。我们共有的东西与我们各自私有的东西之间的差异，首先在于我们的私人占有物，即我们每天都要使用和消费这些东西，比起公共领域的任何部分来都更为我们迫切所需；正如洛克指出的那样，如果失去了财产，“公共的东西就毫无用处了”。从公共领域的立场看，同一必需品只显示了它剥夺自由的消极一面具有一种驱动力，这一驱动力的迫切性是人类所谓的更高层次的欲望和抱负所不及的，它不仅永远是人类的第一需要和最先担心的问题，而且还会防止创造性的消失，而这种创造性的消失对于所有过度富裕的社会的威胁是显而易见的。必需品与生命有着如此密切的联系，以致生命本身在必需品没有的情况下会受到威胁。必需品的消失远不会自动地导致自由的确立，它仅仅模糊了自由和必需品之间的界线。（在现代对自由的讨论中，自由从未被理解为一种人类生存的客观状态，而是要么提出一个无法解决的、一种坚定的或不坚定的意志产生的主观性问题，要么从必需品中确定这一事实——自由和受必需品所迫之间客观而真实的差异不再为人们所察觉。）

隐私的第二个显著的非反义的特性是私有财产的四面壁垒，为避开共有的公共世界提供了唯一可靠的隐蔽场所，不仅避开公共领域中所发生的一切，而且也避开了公众的注意，避免了被他人所见所闻。一种完全公开的、在别人面前的生活，正如我们要说的，会变得浅薄。尽管这种生活保留了其透明度，但它却失去了进入一些来自暗处（它们必须是隐蔽的，如果不想失去在一种非常真实的、非主观的感觉中的深度的话）的视野的特性。唯一有效地确保那些需要避开公众注意的事物的暗处是私有财产权，即一个可供躲藏的私人拥有的领地。

当人们的隐私受到被剥夺的威胁时，隐私的非反义特性表现得更明显——这一点尽管合乎常理，但前现代的政治实体对私有财产权的实际处理清楚地表明了人们一直能觉察到自身的存在及其重要性。然而，这并不能使人们直接保护他们在私人领域中的活动，而是保护了一些将私

人拥有的部分与世界的其他部分相区分（大部分是与公共世界本身相区分）的分界线。另一方面，现代政治经济理论的一个显著特征，就其视私有财产权为一个最关键的问题而言，已经把重点放在了财产所有人的私人行动以及他们需要政府的保护上，以便不惜牺牲有形财产本身来积聚更多的财富。然而，对于公共领域而言，重要的并不是一个个商人是否或多或少具有创业精神，而是围绕着公民的房屋和花园的篱笆。社会对个人的入侵，即“人的社会化”（马克思语）通过没收征用，得到了最有效的贯彻，但没收征用并不是唯一的途径。这里，正如在其他方面一样，社会主义和共产主义的革命手段完全可以被私有领域，尤其是私有财产权的缓慢但确定的“消亡”所取代。

从隐私而非国家的观点来看，公共领域和私人领域之间的区别如同要暴露的东西和要隐蔽的东西之间的区别。只是摩登时代（以它对社会的反叛）才发现了在私有的条件下，隐蔽的领域是多么地丰富多采；但令人惊奇的是，从有历史记载起到我们自身所处的这个时代，人类生存的身体部分总是需要隐藏在私处，所有东西都与生命过程本身的必需品密切相关，而这一点在摩登时代之前则认为所有的活动都是为了个人以及人类的生存。被隐藏起来的是劳动者及妇女，前者以“他们的身体满足生活的（物质）需求”，后者以她们的身体来确保人类的繁衍。妇女与奴隶同属一个范畴且都被隐藏起来，不仅因为他们是某些其他人的私有财产，而且还因为他们的生命致力于满足物质需求，是极为“辛苦”的。在摩登时代初期，当“自由”的劳动丧失了其在家庭独处中的藏身之地时，劳动者们便被隐藏起来且与整个社会隔离，就像身在高墙之后，不断受到监视的罪犯一样。摩登时代解放了工人阶级，并且在几乎同一历史时期也解放了妇女，这一事实毫无疑问是这一时代——它不再认为肉体功能和物质考虑应该被隐藏起来——的特征之一。甚至在我们所处的文明之中，绝对私有权的极少量残余仍与最初意义上的为肉体需求所迫的“必需品”联系在一起，这些现象的本质更具表征意义。

10.人类活动的定位

虽然公私领域的区分同必需品和自由、无效和永恒，以及屈辱和光荣之间的对立相一致，但这决不是说只有必需品、无效性及屈辱在私有领域中才有其合适的位置。这两个领域最基本的含义表明，有一些需要隐蔽、需要曝光的东西，如果这些东西要存在的话，如果我们看看这些东西（不管我们在哪个既定的文明中发现它们），我们将看到每一种人类活动都指向其在世界上的适当位置。这对于劳动、工作和行动等这些主要活动来说是不言而喻的，但这一现象有一个公认的极端的例子，这一例子有助于说明的一个优点在于它在政治理论中扮演了一个相当重要的角色。

绝对意义上的善，与希腊、与古罗马时的“有效”和“卓越”不同，只是随着基督教的兴起才为我们的文明所知晓。从那时起，我们知道善行是人类一种重要的、可能的行动。对于早期基督教与共和国之间人所共知的对立，特图利安的公式作了极好的概括：“没有什么比公共的东西更令我们感到格格不入”，囫这种对立通常并正确地被理解为一种早期末世论者所期待的结果，这些期待只是在经验地昭示即使罗马帝国灭亡也并不意味着世界末日的到来之后才立即失去了其意义。然而基督教的来世还有另一个根基，这甚至可能与拿撒勒的耶稣的教诲更有关。不管怎样，它是如此不受世界会灭亡这一信条的约束，以致人们试图从中寻找这一问题的真正内在原因，即为什么本世论的希望明显地没有实现，而基督教同世界的疏离却能如此轻易地比前者更长久地存在下去。

耶稣用言行教导的一个行为就是善行，善显然具有一种避免被人所见所闻的倾向。基督教对公共领域的敌意（至少早期教徒想过一种尽可能远离公共领域的生活的倾向）也可以被理解为一种“不受任何信条和期望约束”、致力于善行的不言而喻的结果。因为很清楚，一旦善行为别人所知或于众公有，它就失去了善的特征，变成了仅仅为了行善而行善。当善公开出现时，善就不再是善，虽然善作为有组织的慈善或一种团结一致的行动仍大有种益。因此：“注意不要在人前行善，不要让他们看见”。只有当善不被别人甚至不被行为者自身察觉时，善才能存在；意识到自己在行善就不再是善，这种人充其量只是社会有用的成员或教堂里有责任感的教徒罢了。因此：“不要让你的左手知道你的右手在干什么。”　或许正是善的这种令人费解的消极性，即缺乏外向显示性，使得耶稣在历史上的出现变成一个极为矛盾的事件；这似乎也正说明了为什么他认为并教导人们无人可以成善：“为什么说我是善呢？没有人是善的，除了一个，那就是上帝。”类似的信条也出现在犹太教法典里关于36个正义之士的故事之中，正是为了这36个人，上帝才拯救了这个世界，而他们也同样不为人所知，尤其是连他们自己也不知道。这使我们想到了苏格拉底的深刻的见解：无人能有大智慧，因而对智慧的爱，即哲学才能在其中得以诞生；耶稣的一生似乎也证实了对善的热爱是怎样从无人能成善的见解中产生出来的。

对智慧的热爱以及对善的热爱（如果这两者将自身转换为哲学活动和做善事的行为）有一点将是共同的，即只要假定人类能有大智慧或者能成善，那么可以说，它们会立即走向灭亡，终结自身。历史上不乏诸多使一些与行为一样转瞬即逝的东西永存的努力，这些努力总是导向荒谬。古代晚期的哲学家们追求自身的大智慧，当他们在著名的Phaleric训令中被处以烙刑时，他们还声称自己是快乐的，这是多么的荒谬。基督徒们为了追求善而将另一侧脸颊转过来，当他们在真实的生活方式中去尝试做到这一点而不是将其视为一种隐喻时，其荒谬的程度也不逊于前者。

然而，源自对善的热爱以及对智慧的热爱的行动之间的相似性也就到此为止了。两者确实都站在公共领域的对立面上，但善在这方面来得更为极端，因而也与我们的状况更相关。善必须进入一个绝对隐蔽的场所并避免抛头露面，如果它不想被毁灭的话。而哲学家即使决定与柏拉图一起逃离人间事务的“洞穴”，也不必隐藏自我，躲避自我；恰恰相反，在理念的天空之下，他不仅发现了世间万物的真实本质，而且在“我与自我”的对话中找到了自我（柏拉图显然在“我与自我”的对话中发现了思考的本质）。国隐私意味着和自己在一起，因此，虽然思考可能是所有行为中最为孤独的，但并不意味着完全没有伙伴，完全没有陪伴。

然而，钟爱善的人却无法过着孤独的生活，他的与人相处和为人着想在本质上必须是隐而不露的，并且，首先没有自我的陪伴。他不是独处，但却孤独。当他与人相处时，他必须隐藏自我，甚至不能相信自己亲眼看到自己正在做的一切。哲学家总是可以依靠其思想而得到陪伴，而善行却无法得到任何人的陪伴；它们必须在做完的一刹那就被遗忘，因为哪怕是记忆也会破坏其“善”的特质。此外，思考由于它可以被记忆，可以凝聚为思想，而思想就像所有将其存在归因干记忆的事物一样，可以被转化为有形的东西，这些有形的东西，比如写有文字的纸张或者装订成册的书籍，成为人类技能的一部分。而善行因为必须被立刻遗忘，从未曾成为世界的一部分；它们来来去去，不留痕迹，它们确实不属于这个世界。

正是善行这种内在的超凡脱俗性，才使善的热爱者在本质上成为一个宗教人物，并且使善本身像古代的大智慧一样，在本质上具有非人类的、超人类的特性。然而爱善与爱智慧不同，它并不困于极少数人的经历，正如孤独与独处不同一样，前者是每个人都经历过的。因此，从某种意义上讲，善和孤独与政治的联系比智慧和独处与政治的联系更为密切；唯有独处才能成为以哲学家的面貌出现的一种真正的生活方式，而孤独更为一般的体验，与人类群居的生活状态是如此地相抵触，以致它在任何时间内都是令人无法忍受的，因而需要上帝的陪伴，上帝是善行的唯一可以想象的目击者，如果它不是想要完全毁灭人类存在的话。宗教体验的来世论就一种行为意义上的真正的爱的体验、而非一种更经常的冷漠地注视着已被揭示的真理的体验而言，在这一世界本身展现自己，这意味着它就像其他所有的行为一样，并未离开这一世界，而是必须在这一世界中活动。然而，这一展现尽管出现在一个其他活动也在同

样进行的空间，并依赖这一空间，它仍有一种积极的负面特征；它逃逸于世界并藏匿于其居民的视线之外，它使世界给予人的空间变得毫无意义，也使这一空间的大部分万事万物都可以被他人所见所闻的公共领域变得毫无意义。

因此，善作为一种一贯的生活方式，在公共领域的范围内不仅是不可能的，甚至还会对公共领域产生破坏性的影响。或许没有人能比马基雅维利更敏锐地意识到善的破坏性特征，他在一本著名的小册子里居然敢教导人们“怎样不为善”。园毋须赘言，他并未说明也没有暗指人们必须学会如何作恶；犯罪行为尽管出于其他原因，也必须避免被他人所见所闻。马基雅维利对政治行动的标准是荣耀，这与经典的古代传统相一致，而善与恶在争取荣耀方面同样无所作为。因此，所有能借助其“获得权力而非荣耀”的方法都是坏方法。国从隐匿状态中显现出来的恶是厚颜无耻的，并且会直接破坏公共世界；从隐匿状态中显现出来并扮演了公共角色的善不再成为其善，它按照自己的方法堕落了下去，而且无论它走到哪里，都会把这种自身的堕落带到那里。因此，在马基雅维利看来，教会之所以成为影响意大利政坛的腐败因素，是因为它参与了世俗事务，而不是因为个别人如主教和高级教士的腐败。在他看来，宗教规则之于世俗领域的问题无非有两种选择：要么公共领域腐蚀宗教团体从而自己也被腐蚀，要么宗教团体保持不受侵蚀的状态并同时完全摧毁公共领域。因此，在马基雅维利的眼里，一个经过改革的教会更危险，他满怀顾虑并带着更大的恐惧注视着他那个时代的宗教复兴（即“新的授职仪式”），这些“新的授职仪式”通过“防止因教会的高级教士及首领的不道德行为而使宗教遭到破坏”来教导人们行善，而不是去“抵制恶”，其结果是“邪恶的统治者会随心所欲地行恶”。

我们选择这些公认的关于行善的极端事例（因这一行为甚至在私人领域也不自在），是为了表明对政治社会的历史评判或许与这些行为本身的性质相一致，通过这些评判，可以决定v计aactiva中的哪些行为应当公之于众，哪些必须隐之于私。提出这一问题，我并不打算对vita activa的行为（这种行为的阐述被一种主要从沉思的角度进行考察的传统奇怪地忽略掉了）作一劳永逸的分析，而是试图带着几分自信来探寻其政治意义。

11·“身体的劳动，双手的工作”

“劳动”（Labor）与“工作”（work）之间的区别由于太显而易见，反而被人们忽略了。我要提的这两者之间的差异有点与众不同。我们看到在漫长的人类历史长河中，几乎很难发现有只字片语（无论在前现代社会传统的政治思想中，还是现代大量的劳动理论中）涉及这两者的区别。即使有少些论述，在其作者那里也未得到进一步深入的研究。然而，与这种历史上的奇缺性相比，却有一种很有说明性的证据，即古代和现代的每一种欧洲语言中，都有两个从词源上讲毫不相干、但却可以令我们联想到同一种行为的单词，并保留着表面上一贯的同义用法。

因此，洛克说“劳动的身体，工作的双手”，不禁让人想起古希腊语中有关“工匠”和“诸如用身体换取生活必需品之类的奴隶和驯兽”的差别（虽然在这里，“劳动”与“工作”已被视为相同的两个词，因为这里使用的是“工作”而非“劳动”）。然而这里还是有一点值得注意的，即从语言学角度看，古代与现代语言都将这两个词作为不同义的词来处理的，它们的名词形式各不相同，于是我们又一次从中寻找到了完全的一致性。“劳动”（当用作名词理解时），从未被用来指完成的“产品”（即“劳动的结果”），但一直是一个可归入动名词一类的名词化的动词，而“产品”总是一成不变地来自工作一词，即便当流行的用法紧随实际的现代发展，以致“工作”的动词用法变得过时时也是如此。

为什么当代对“劳动”与“工作”的差别不在意，因而也不去发现这一区别的重要性，其原因是显而易见的。对劳动的蔑视（最初源于一种摆脱生活必需品的急切努力，一种对任何最终毫无建树的努力的不屑一顾），随着城邦居民越来越高涨的需求，以及他们坚持不参加任何活动（政治活动除外）而变得有过之而无不及，直到它发现干任何事情都需付出努力。在城邦国家成熟前的早期政治习惯中，只是对奴隶、俘虏以及自由工匠作了区分。俘虏是被征服的敌人，并被战胜者带至自己家中当作家仆，就像其他战利品一样。他们不仅要养活自己，还要养活主人一家。而自由工匠则是一些可以在公共领域以及私人领域自由出入的人。后来的时代甚至改变了这些工匠的称谓（梭伦至那时仍把这些人看作是雅典娜同赫菲斯塔斯的儿子），他们被叫作“banausoi”，即主要兴趣不在市场买卖而只在其艺术作品的人。直到从公元前5世纪后半叶起，城邦才开始以职业所需付出的精力来区分职业，以致于亚里士多德称一些“对人的身体最有损害的”职业是最“卑贱”的职业。显然亚里士多德不承认“tanau - si”是城邦公民，但他接受牧羊人和画家为公民，而不接受农民和雕塑家为公民。

我们在后面还会看到，古希腊人除了瞧不起劳动，他们还有一套怀疑工匠，确切地说，怀疑技艺者的智力的理由。不过，这种怀疑仅维持了很短一段时间；而古代所有对人类活动的评价（包括像赫西奥德那样据称赞扬劳动的评价）都建立在这一信念上——满足身体所需的身体的劳动都是奴役性的。因此，只要不是为了工作而工作，而是为了取得生

活必需品而从事的工作，尽管没有什么劳动存在于其中，也被视作为一种“劳动状态”。可见，不同时空的人们对工作的划分、评价也是不同的。有一种观点认为，古代人对劳动与工作的蔑视仅仅是因为奴隶在进行这样的活动，这其实是现代历史学家有失偏颇的一种看法。古代人则从另一个角度看这一问题，认为有必要占有奴隶，因为所有具有奴隶性质的工作有助于维持生活的需要；也正是如此，古代人为奴隶制进行辩护，认为这是天经地义的。劳动意味着受生活必需品的奴役，这一奴役是人类生活条件固有的。由于人类受困于生活必需品，因此他们只有通过控制某些人——他们使用暴力使之屈服而劳动——才可以获得自由。奴隶很卑贱、很低下，这是他们命不好，这种命甚至比死亡更糟，因为奴隶是与驯服的动物无多大差别的异化的人类。因此，奴隶身份的变化（如主人解散他们，又如整个政治环境变化使得某些原来属私有领域的工作上升为公共领域中的工作）自然会弓起奴隶“本质”的变化。河

古代社会的奴隶制（尽管后来并非如此）并不是一种利用廉价劳动力的手段，也非追求利润极大化的工具，而只是试图把劳动逐出人类生活状况的一种尝试。人类生活方式中与动物生活方式共有的部分不能被认为是人类的生活方式（顺便说一下，这也是希腊有关奴隶生活方式是非人类的理论受到误解的一个原因。亚里士多德——他一直都是奴隶制的忠诚拥护者，却在临终前释放了所有家奴——也许并不像有人认为的那样“言行不一”。他否认的不是奴隶具有的人的能力，而是认为只要是为生活必需品而工作的人就不配用“入”这一字眼中用的“动物”，与animal rationale中所用的“动物”虽为同一个词，但前者的用法世人皆认可，而后者的用法似乎还有待商榷、

animallaboran（动物化劳动者）其实是动物的一种，至多不过是最高级的动物而已。

因此，古典时期人们忽略劳动与工作的区别也就不足以令人感到惊讶了。长期以来，私人领域与公共政治领域之间的差别、家庭成员之一的家奴与一家之长之间的差别，这种情况一直延续到只剩下一个划分标准—一即大量的时间和精力是投放在私人领域还是投放在公共领域？以及其目的是为私还是为公？随着政治理论的兴起，哲学家甚至抹杀了这些至少能区分某些活动的差异，因此他们觉得没有必要对所有类似的活动进行仔细分类。在他们那里，政治活动甚至被提升到了必需品的程度，因而成了vita activa中所有连接方式的标准。此外，我们也无法求助于基督教的政治思想，这一思想接受哲学家的区分并加以精炼，大多数人的宗教、少数人的哲学，赋予了这种区别以普遍的有效性，并对所有人产生约束。

不过，摩登时代倒转了所有的传统（行动与沉思的传统排列与vita activa中的传统等级一样），它赞扬劳动是一切价值的来源，并将animal laborans提升到了与animal rational 相提并论的地位——本来就不应该只产生一种理论（在这一理论中，动物性劳动者和技艺者，即“身体的劳动”与“双手的工作”被作了明确的划分），这一点乍看之下令人感

到吃惊。相反，我们首先注意到的则是“有生产力的劳动”与“无生产力的劳动”之间的差别；其次是“有技术的工作”与“没技术的工作”之间的差别；最后是“体力劳动”与“脑力劳动”的差别，这种差别看来似乎更重要，更具有意义。不过，在三者中，只有第一种差别才真正揭示了事物的本质，因而该领域中两位最伟大的理论家——亚当·斯密与卡尔·马克思各自将整个理论体系建立在它之上，这并不是偶然的。摩登时代将劳动提升到一个很高的位置在于“劳动的生产力”，马克思看来有些大逆不道的观点，即劳动（而不是上帝）创造了人，或劳动（而非理性）将人与动物区分开来，是整个摩登时代赞同的最激进、最一贯的表述。

此外，斯密和马克思都蔑视“无生产力”的劳动，认为这种寄生性质的劳动实为“劳动”的变异形式，它不会产生任何丰富物质世界的东西，这一看法与摩登时代大部人的看法不谋而合。斯密曾经表示过他对“充满奴性的仆人”的蔑视之情，认为他们就像无所事事……只知消费的懒汉。马克思对此深为赞同。然而正是这些“充满奴性的仆人”，这些家奴才是单纯为了生计而劳动，与其说他们生产出什么东西，不如说他们在消耗些什么。摩登时代之前，当将这种劳动等同于奴隶制时，人们对这种人留有深刻的印象，他们的劳动换取的消费只是其主人的自由，用现代的话来说，就是主人潜在的劳动生产力。

换言之，有生产力的劳动和无生产力的劳动的区别包含了（尽管有些偏激）“工作”与“劳动”之间的更基本的差别。确实，所有劳动共有的特点就是一旦生产出些什么，马上就在刚生产出来的同时被消耗殆尽了，因此人们看不到劳动会生产出些什么。但是，尽管它并没有留下些什么东西，但它孕育着一种需求：生活的基础是劳动，因此有一股强劲的推动力促动着劳动。

毫无疑问，将劳动从私有领域带入公共领域（在那里，人们可以组织劳动，进行“劳动分工”）的实际历史发展，在这些理论发展中构成了一个强有力的观点。然而，在这方面一个更重要的事实是（古典经济学家早就意识到了这一点，马克思对此作了清晰的阐述），劳动本身确实是有自身的一种“生产力”，不管历史条件怎么样，不管这一劳动是在私人领域，还是在公共领域中进行，也不管这种劳动的产品多么无用和不持久。这一生产力不存在于劳动的产品中，而存在于人的“力量”中，这一“力量”在人创造了自身生活必需的生活资料之后并未消失，它还创造出一个“剩余产品”，即超过自身“再生产”过程所需以外的产品。正是由于人类的“劳动力”的剩余，而不是劳动本身才解释了劳动生产力，正如恩格斯指出的，马克思运用这一用语构成了他整个理论体系中最具有独创性和革命性的部分。与工作的生产力（它给人类的技能增添了新的东西）不同，劳动的生产力只是极其偶然地产生新的东西；它主要关心如何进行自身的再生产；由于当它完成了自身的再生产时它的力量还未消耗殆尽，因此它可能被用来重新生产另一个生活过程，但除了生活过程外，它不“生产”任何其他东西。通过奴隶制社会中的暴力压迫和马克思时代的资本主义社会中的剥削，劳动力生产出满足人类生活所需的物品。

从这一纯社会的观点看来（这也是整个摩登时代的观点，但它只是在马克思的著作中得到了最连贯和最充分的表达），所有劳动都具有“生产力”。不留任何痕迹的“奴性劳动”与生产足够积累的东西这两者之间的早期的区别失去了它的有效性。正如我们在前面所说的，这种社会观点与一种只考虑人类生活过程的解释相一致，在这一解释框架中，一切物品都成了消费的对象。在一个完全“社会化”的人中，劳动与工作之间的差异将会彻底消失，所有的工作都可以成为劳动，因为所有东西都被理解为劳动力的产品和生活过程的功能，而非其世俗的客观特征。

无论在古典政治经济中，还是在马克思著作中，熟练劳动与非熟练劳动之间的差别以及体力劳动与脑力劳动之间的差别都几乎不占什么地位，注意到这一点是很有意思的。与劳动生产力相比，这两个差异的重要性确实相形见细，每一项活动都需要一定的技能，清洁烧饭就像著书建房一样都需要技能。这一差别并不适用于不同的活动，而仅仅关注每一个活动的阶段和性质，它通过现代的劳动分工（在这个分工中，原来分配给年轻人和经验不多的人干的任务现在成了一种终身职能）获得了某种重要性。但这一劳动分工的后果，就像马克思所说的那样，倾向于完全消灭技术性劳动，因为劳动被分得如此之细，以致每个工作者只需最起码的技术即可。其结果，在劳动力市场上买卖的东西不是个人技能而是“劳动力”，而每个人拥有的劳动力差不多是相等的。此外，由于不熟练的工作从字面上来看是自相矛盾的，因而差别本身只是对劳动来说才是有效的，把它作为主要的参照系的试图表明，劳动与工作之间的差异已作了有利于劳动的放弃。

与此不同的是脑力劳动与体力劳动之间的差异。这里将脑力劳动者与体力劳动者联结起来的还是劳动过程，这一过程一方面用脑力进行，另一方面用体力进行。不过，思考（它也可以说是脑力活动，尽管在某些方面与劳动一样，也是跟随生命本身而终止的过程）比起劳动甚至更少“生产力”。如果说劳动不产出什么足以永恒的东西，那么思考则连什么有形的东西都不能生产出来。思考本身不能物化。当一个脑力劳动者不管什么时候想让他人知道他的想法时，他必须像其他劳动者那样用他的双手，并使用体力技能将他的思想表达出来。换言之，思考与工作从来就是风马牛不相及的两回事。想让全世界的人了解其思想“内容”的思想家，首先必须停止思考并回忆他的思想。回忆在这种情况下（正如在其他情况下一样）为思想的最后物化作了无形的或无结果的准备，它是工作过程的开始阶段，一个最不物化的阶段，就像一个工匠思考将指导他工作的模型一样。这样，工作本身需要使用一些材料，通过制作过程，技艺者的劳动最终转化为尘世的物品。脑力劳动特殊的工作性质与其他各种工作一样都可以归为“双手的工作”。

将脑力与体力劳动的现代差别与“自由艺术”和“奴隶艺术”的古代区别联系起来，并证明这种差别看来是可行的，而且现在确实通常也这样在做。然而，区别“自由艺术”与“奴隶艺术”的标志决非一种“较高的智力”，并非“自由艺术家”用脑工作，“卑贱的商人”用手工作。古代的区分标准完全是政治化的，一些包括prudentia （对于政治家来说至关重要

的深谋远虑的能力）在内的职业，以及与诸如农业、医学、建筑有关的公众专业都属自由职业。抄写员和木匠行当是“卑贱”的，因为他们不符合一个“称职公民”的标准，而我们认为对生活最有用的职业，如“贩鱼、卖肉、烹饪、贩卖家禽、捕鱼”国等则更是卑贱的。但即便是这些卑贱的工作也不一定是纯粹的劳动，还有第三类，它支付的是辛劳和痛苦，在这些状况中，“报酬就是奴役的典当品”。国

尽管体力劳动与脑力劳动之间的差异的起源可追溯到中世纪，囫但作为现代的产物，它有两个截然相反的原因，不过这两个原因都体现了摩登时代大气候的特征。由于在现代条件下，每一个职业都必须表明自己对整个社会的“有用性”，由于智力职业的有用性因劳动的现代荣耀而令人生疑，因此，知识分子希望成为劳动大众的一员也是很自然的。但是，在这同时，与这一发展看来矛盾的是，现代社会对脑力劳动的需求及尊重（除了罗马帝国衰弱的数世纪）在历史上是史无前例的。当然我们不会忘记在漫长的古代社会中，抄写员的“智力服务”无论是为私人服务还是为公众服务，都是由奴隶担当的，因此被认为是奴隶性质的工作。罗马帝国庞大的官僚系统以及随后罗马帝国皇帝的社会和政治地位的上升，带来了对“智力’明B务的重新评价。就知识分子的确不是一位“劳动者”（他就像其他劳动者——从最底层的手工艺者到最高尚的艺术家——一样给人类的技能增添一种东西）而言，他与亚当·斯密描述的“充满奴性的仆人”毫无共同之处，尽管他的功能与其说是保持生命过程的完整并使之再生，不如说是维持庞大繁杂的官僚机器的运作，这种官僚系统运作过程就像生物生命过程本身那样迅速而无情地消耗他们的服务和吞噬他们的成果。

12.世界的物质特征

无论是古代人对劳动的蔑视，还是现代人对劳动的崇尚，两者都与劳动者的主观态度和活动（怀疑其艰辛的努力或赞扬其生产力）有关。虽然这种主观性在区别复杂劳动与简单劳动时表现得尤为明显，但我们至少在马克思（作为最伟大的现代劳动理论家，他必然为这些探讨提供一种试金石）那里看到，劳动生产力是根据劳动者人口再生产过程的需要来加以衡量的，劳动生产力存在于人类劳动力固有的潜在剩余能力中，而非存在于劳动力产品的性质或特征中。同样，古希腊人认为画家高于雕塑家，当然不是由于古希腊人轻视雕塑而更重视美术的缘故。看来，劳动与工作之间的差异（我们的理论家对此充耳不闻，我们的语言却忠实地将它记载了下来）只是一种程度上的差异，如果产品的世俗特征——它的定位、功能和耐用性——不被考虑的话。面包与桌子之间的差异（前者从生产出来到消费完毕最多不过一天，而后者却可以一代一代传下去，也许过了几百年也不会坏）显然要比面包师和木匠之间的差别来得大。

因此，我们前面提及的语言与理论之间的奇特差异就变成了世界取向的、我们所讲的“宏观”语言与人取向的、我们试图在理解中运用的主观理论之间的差异。是语言以及它表述的基本的人类经历，而不是理论，告诉我们世界上的东西（vita　activa在其中耗尽自身）各具特质；而理论则是由各种各样的活动创造出来的。被视作世界万物的一部分的工作成果（而非劳动成果）保证了一种永恒性和持久性，没有这种永恒性和持久性，世界也就不复存在了。在这个拥有持久性的物质世界里，我们发现了一些消费品，通过这些消费品，生命获得了生存的手段。这些为我们身体所需、又为身体的劳动产生而自身又不长久的消费品，在一个使用东西而非消费东西的环境里生生不息，在这样一种环境中，当我们使用这些物品时，我们变得习以为常。由此，这些物品使世界变得可亲可近，它产生了人和事、以及人和人之间的交往的风俗和习惯。消费品之于人类生活就像使用品之于人类世界。由此消费品也具备了物的特征；而语言（它不让劳动成为一种有形的东西，成为一个非动词性的名词）则暗示没有“我们双手的工作”，我们极有可能甚至不知道这一东西是什么。

与消费品和使用品不同，世上还有一种行为与说话的“产品”，它们构成了人类人际关系及交往的框架。它们留给自己的不仅缺乏其他物品的有形性，而且比起我们生产用于消费的东西来更少耐久性和有效性。它们的存在完全取决于人类的多样性，取决于其他一些耳闻目睹因而能表明自身存在的人的不断出现。行动与说话是人类生活的外在表现形式，人类生活只知道一种活动（尽管这种活动在许多方面同外部世界有联系）无需这种表现形式，为了变得真实也无需被见被闻被用或被消费——这就是思想。

然而，从现实意义上看，行为、说话、思想这三者的共同点远胜它

们各自单独与劳动或工作的共同点，言、行、思本身不生产或带来什么东西，它们像生命本身一样没有结果。为了成为世俗的东西，即业绩、事实、事件以及思想或理念的形式，它们首先必须被看到、听到，被记住，然后被改造，被具体化为诗歌，有书面记载的纸张，或装订成册的书籍，具体为画和雕塑、各种记录、文件和纪念碑。就整个人类现实世界的现实和它的不断存在而言，它首先依赖其他一些耳闻目睹并进行记忆的人的存在。其次，依赖于将无形的东西转化为有形的东西。没有记忆，没有记忆得以表现的具体化，那么正如希腊人认为的，所有艺术之母（即言、行、思的生气勃勃的活动）将在其每一过程的最终表现其存在并消失，好像它们从来没有存在过一样。它们为了在这一世界留下痕迹而必须经历的物化过程需要受到补偿，在这一补偿中，“形同虚设的规定”经常取代那些从“活着的精神”中瞬间产生的东西。它们必须支付这一代价，因为它们本身具有一种超凡脱俗性，因而需要一种性质完全不同的活动的帮助，它们的现实性和物化过程取决于同一种工艺，而这一工艺在人类技能中也制作其他的东西。

但人类生活在一个物质世界中，这个世界中的物质比人类劳动更具永恒性，有时或许比其生产者的寿命更长，因此也就决定了人类物质世界具有现实性及耐久性。人类的生活（就其建造世界而言）致力于一种不停的具体化过程，以及提高所生产东西的世俗程度，所有这些构成了人类的技能，物质世界本身的永恒性决定了构成人类世界的物体的现实性。

13·劳动与生命

最缺乏耐用性的有形东西是那些生命过程所需的东西。这些东西一生产出来就被消耗了，用洛克的话来讲，“对人类生活真正有用的”、“有益于人类维持生计的”“好东西”，通常都是“短命”的，如果不被消耗，也会自行腐朽灭亡。国这些“好东西”仅仅在世上存在了短短的一刹那，就马上回归一种它们一产生就立即被人类的动物性生活过程吸收的自然过程，或以自行腐朽的方式回归产生它们的自然过程。生产者创造出它们人为的形状，使之在人造物体构成的世界中得以短暂存在，接着比其他物体更快地从这个世界中消失。就这些东西的世俗性而言，它们是世界上最缺少现实性的东西，与此同时，又是世界上最自然的东西。尽管它们是人造物品，但它们从生产出来到消费耗尽这一过程与自然界不变的周期循环过程十分相似。循环也是现存有机体的运动方式，人类也不能除外，只要它能经受得住渗入其存在并将其激活的过程。生命就是一个无处不在地消耗耐用物品并使其磨损和消失的过程，直到死亡（这是每一个微小的、单一的周期循环的生命的结果），最终回到自然界无所不包的巨大循环中，在那里，自然万物周而复始地重复着自身的过程。

自然界无生与死，容纳自然界万物的自然循环过程也无生与死。人类的生生死死并非一个简单的自然过程，而是与这一世界有关。单个的人（各不相同、无法相互替代也无法重复的个体）来自这一世界，也离开这一世界。生死首先假设了这样一个世界，这一世界不是一直处于运动之中，而是它的持久性和相对永恒性使得在这一世上的来去成为可能（这一点在一个单个的人出生之前已经存在，并在他死后仍然继续）。没有这样一个人类的生死与之相依的世界，那么剩下的只是一成不变的永恒的循环，人类会同其他物种一样，永远不会死亡。一种还未断言——正如尼采做的——“永恒轮回”是万物生灵的最高准则的生命哲学根本不知道它在说些什么。

然而，当“生’与世界联系起来，用以指出生到死亡之间这一段时间的话，那么它就具备了一种完全不同的含义。由于受到生命中最重要的两个事件——生与死的限制，万物生灵的生命活动是一种严格的线性运动，其驱动力是生命的生理过程，正是每个生物的生理过程使得自然界的循环运动生生不息。人类的生与死构成了现实世界中的事件，每一个人一生中都充满了各种事件，每个人老了的时候，这些事件说不定成为这个人的亲身经验，或成为故事或自传为他人所知晓，这也是人类生活特殊性的主要标志。亚里士多德曾说过，充满经历的生活“也许是某种pr。xis”题即hi。s，它不同于仅仅是。e的生活。言和行而讲述的活动（正如我们在前面看到的那样），在古希腊人的政治观中是紧密相联的，它们确实是两种及其最终结果可成为一个具有连续性的故事来讲的活动，不管一些事件及原因有多么地偶然。

只有在人类社会中，自然界的循环运动才表现了自身的盛衰。确切地说，盛衰和生死一样，不是自然现象，并不属于整个自然界周而复始

的永恒循环圈的一环。只有在进入人造物体构成的世界后，自然界才具有盛衰的过程。只有当我们将大自然的产物（如这棵树、那只狗）作为一个单个的东西来看，因而使它们脱离其“自然”环境并进入人类社会，它们才开始盛衰的过程。自然界通过人类生理功能的周期循环在人的存在中表规自己，并通过不断地威胁超越和使人类社会堕落，使后者感受到它的存在。人的生理过程与物质世界盛衰的过程有一个共同的特征，这就是它们都是自然界循环过程的一部分，因而都是无穷无尽、生生不息的。所有出自生活必需品需求而应付这些过程的人类活动，必然导致自然界周而复始的循环，因而确切地说，也使自己变得无始无终。与工作（一旦生产出东西，过程也就结束，物质世界又增添了一件新的东西）不同，劳动则一直在同一个循环中运动，这一循环是由有机体的生物过程规定的，只有当这一有机体残废时，它的“辛劳和麻烦”才会结束。幽

当马克思把劳动定义为“人与自然的新陈代谢”（在这一过程中，“自然资源适应着人类需求的变化”，因而“劳动将自己与劳动对象结合了起来’句时，他清楚地表明他是“从生理学角度”’讲这番话的。劳动和消费只是周而复始的生命循环过程中的两个阶段。这一循环需要通过消费得到维持，而提供消费手段的活动是劳动。国不管劳动生产什么，这些东西总是几乎马上就为人类生命过程所消耗；然后再产生生命过程，产生——应该说是重新产生——进一步的维持生命所必需的新的“劳动力”。国从生命过程本身的急迫需要即“生存必需品”来看，正如洛克所指出的那样，“劳动与消费联系得如此紧密”，两者几乎合二为一，构成了一个相同的运动，当这一运动必需再开始一次时，它几乎是没有终结的。“生存必需品”决定了劳动和消费，当劳动将自然界的物体结合在一起，“聚集在一块”，并完全将之“融合”为一体时，因它会随身体的运动而消耗身体的营养。两者都是一种获取和消耗物质的毁灭过程，对劳动对象进行加工只是在为自身最终毁灭作准备。

当然，只有当我们从物质世界的角度，从区分“劳动与工作”（工作只是改变物质的存在形式，以便加以工作，使用完成的产品，而不是准备与这些物质合为一体）的角度来看，劳动的毁灭、破坏性质才能为人所见。因为从自然的角度来看，是工作而非劳动具有破坏性，因为工作过程从自然中获取物质，但并未以身体的快速的自然新陈代谢的方式将物质还给自然。同样与自然运动周而复始的循环相关，“人类的生活状况”国不怎么急迫地强加于人的是劳动的第二个任务——坚持不懈地抵御盛衰过程（自然一直通过这个过程来侵害人类的技能，威胁世界的持久性以及它对人类使用的适用性），使世界免受自然过程的侵袭是一件辛劳的事，这需要不断重复的、单调的日常零星劳动。这种抵御性质的劳动（与仅仅为了满足生理需要的劳动不同，尽管它比人与自然直接的新陈代谢更缺少“生产力”）与世界的联系更密切，它以这一世界来抵御自然。古老的寓言神话故事常常记载着某一个伟人与势不可挡的外力作斗争的英雄事迹，如在希腊神话中就有大力神赫克勒斯用河水在一月之内清洗完奥吉亚斯正的牛圈里3000头30年里未被清洗过的牛的英雄事迹，这是十二件英雄伟业中的一件，英雄伟业的一个相同的、需要以与鬼怪

故事中智勇双全的含义，则表现在中世纪人们使用的“劳动”（travail，arbeit）一词上。但是，人类每天都在进行的保持世界的干净以免其腐败的斗争很难使人留有英雄伟业的记忆；使天天更新所需的持久性不是勇气，使努力招致痛苦的不是危险，而是这一努力无休止地重复。虽然赫克留斯的“劳动”包含了所有独一无二的英雄事迹，但不幸的是，如果这些英雄不付出辛劳，那么即使是希腊神话故事中的奥吉亚斯王的牛圈，它依然还是肮脏的。

14.劳动与繁殖力

劳动从社会中最低下、最为人看不起的位置一下子上升为一种人类最值得尊敬的活动，这种变化是从洛克发现劳动是一切财产的来源后开始的。当亚当·斯密断言劳动是一切财富的源泉，当马克思的“劳动体系观”囫——劳动成了一切生产力的源泉，是人性的一种表达——使劳动达到至高无上的地位时，情形更是如此。不过在三个人中，只有马克思关心劳动本身，洛克关心的只是作为社会根基的私有财产制度，而斯密则只是想解释并获得不受任何阻碍的财富无限累积的过程。

因此，洛克为了使劳动从只制造“非耐用品”这一困境中摆脱出来，不得不引进货币——一种“人们携带在身而不遭污损的耐用品”——没有了金钱，劳动者就无法生存，更谈不上生产什么具有永恒耐久性的物品，如财产，因为劳动过程需靠“耐用品”维持才可以进行。

由于洛克与斯密都不关注劳动本身，因此他们都能接受某些原则上是劳动和工作之间的差异，如果这一差异不是将劳动的真正特征说成是互不相干的东西的话。这样，斯密把一切与消费有关的活动均称作“无生产力的劳动”，好像这是一些有生产力的东西的一种可以忽略和非本质的特征似的。他以蔑视的口吻描述“充满奴性的任务和服务怎样在刚完成时便消失殆尽，不留任何痕迹和价值”，这一描述与其说是与现代社会劳动光荣有关，不如说与前现代社会在这一问题上的看法更有联系。洛克与斯密还意识到存在着这样一个事实，即并非所有劳动都旨在“创造出不同的价值”，国还存在着一种“对其劳动对象不产生任何价值”的劳动。当然，劳动也是自然界中人类拥有的东西，只不过自然赋予人们的“好东西”和人们在劳动成果和工作成果上增添的东西的比例恰好相反。用于消费的“好东西”总是保持着其自然性，例如面包中的谷物仍是谷物，可是被制成桌子的树木却已不再是树木了。因此，洛克（虽然他并未在意自己在“身体的劳动与双手的工作’之间所作区别）也不得不承认“非耐用品”与持久经用、人类不会损坏的永久性物品两者之间的差异。斯密与洛克面临的难题是同样的，他们的“产品”必须在这个物质世界里长久存在，成为“有价值”的东西，至于价值，是被洛克定义为“可以保存并可以成为财产的东西”，还是被斯密定义为“可以长久存在并与其他东西进行交换的东西”，这都是非物质性的。

这样就产生了这一问题，为什么洛克及其后的思想家如此顽固地认为劳动是财产、财富及所有价值、最终是人性的起源呢？或换言之、对摩登时代如此重要的劳动的内在涵义究竟又是什么呢？

从历史上说，自17世纪以来的政治理论家面临着一种迄今为止还未听说过的财富、财产和不断增长的过程。为了说明这种稳定的增长过程，他们自然而然地将焦点聚集到这一增长过程本身的现象上（这也是我们将在后几章节中讨论该现象的原因）。“过程”这个概念成了新时代以及新时代推动的历史科学和自然科学的一个重要用语。从一开始，这

个过程（由于它没有终期）就被理解为一种“自然过程”，或更具体地说，是一种带有“生命过程特征的自然过程”。摩登时代的至高迷信——钱生钱，以及这一时代最深刻的政治洞见——权力生权力，都将其可能性建立在对人类自然繁殖力比喻的基础上。在人类所有活动中，只有劳动（不是行动，也不是工作）才是永恒的，随着生命的进步自发地向前发展，不受任何人为决定或人为目标的影响。

就马克思而言，劳动就是“劳动者自身生命的再生产”，这种劳动保证了个人的生存，而生育则是“另一生命”的生产，它保证了“整个人类的生存”。这种观点始终成为马克思理论的起源，然后，他通过用“生命有机体的劳动力”取代“抽象劳动”，通过把“劳动力剩余”看作在生产出满足劳动者本人再生产过程后还剩余的劳动力的那一部分，对这一理论作了详细阐述。马克思以此道出了一种其前人——否则他要将所有重要的灵感归功于他们——和其后来者从未达到过的深刻的体验。

人类与自然新陈代谢的繁殖力（它来自于劳动力的自然剩余）至今仍在分享着我们在自然界中到处可见的物质。劳动之所以有快乐，或成为一件人生乐事，在于人们以其独特方式感到自己活着的巨大幸福，就同所有生物一样。人们只有通过劳动才能在由大自然规定的生理循环过程中生存下来，自由地发展，劳作一休息，劳动一消费，就普通得像白天一黑夜、出生一死亡的交替，充满合乎自然的规律性。大自然的繁殖力使人类的劳动劳有所得，尽管付出辛苦、烦劳，劳动者心里仍然明白他正在繁衍后代，与他的后代们成为永恒世界的一部分《日约全书》和其他经典著作不同，认为生命是神圣的，因此无论是死亡还是劳动都不是一种罪恶——至少不是一种反生命的理由，在关于一些主教的传说故事中表明了他们为何不像关心生命那样关心死亡，他们如何既不需要个人在尘俗世界中的不朽，也不需要灵魂的永恒，以及死亡如何以一种人们熟知的黑夜的形状降临他们，并静静地永远地沉寂在“往日美好的岁月中”。

劳动固有的人类生命的幸福在工作中却永远找不到，木能错误地把这种幸福当作任务完成后的一股如释重负之感和愉悦的情绪。劳动的幸福在于辛劳后的满足，满足后的继续辛劳，十分类似于维持生计和生产一消费更迭的过程，因此劳动过程能带来快乐，就像健康的身体功能带来愉悦一样。“绝大多数人的幸福”（我们把它概括为凡人具有的福气，并将其庸俗化）概括了一种劳动社会基本现实的“理想”。追求这种幸福是每个人不容剥夺的权利，就像每个人都有权追求更好的生活一样，可以说追求幸福的权利就是追求生活的权利。但幸福不同于幸运，幸运并不常见，且瞬间即逝，人类无法追求，这是因为幸运取决于运气和机遇；尽管大多数“追求幸福”的人追求好运，但当好运真的降临到他们身上时，他们又觉得木幸福，因为他们想永远保持和享受这种幸福，好像这种“好东西”是无穷无尽似的。但他们并不知道，大自然规定人类必须辛苦劳作，然后快乐地再生产；想要超越这个循环过程是不可能得到持久的幸福的。不管什么，只要使这一循环失衡（无论是由灾难而非再生导致的贫困和悲惨，还是最终产生令人厌烦的、极度的富裕和无所事事

的生活——在这一生活中，生活必需品、消费品和消化这一生理过程无情地压榨人类软弱无能的躯体，直至其死亡）便破坏了来自生命的基本幸福。

生命的力量是繁殖力，生物有机体在维持本身再生产过程时不会消耗殆尽，其“剩余”在其潜在的繁殖力中。马克思始终如一的自然观发现了人类生命力一种具体形式的“劳动力”，这一劳动力像自然一样能创造出一种“剩余”。从生物的生命观点来看，所有活动其实都可以在劳动中寻得共同的地方，它们之间唯一的区别在于提供生命过程所需物质数量的差别。当所有东西都成为一种消费对象时，劳动力剩余不会改变物体“非耐用性”这一事实便失去了其重要性。

马克思之前的思想家们摆脱不了这些区别（这些区别本质上与工作和劳动之间更为深刻的区别相同），其原因不在于他们缺少“科学”，而在于他们论述的前提是私有财产，或至少是国有财产的个人占有。但仅仅有很多财产还不足以建立起所有权，劳动产品并不会因其丰富而变得耐用，并不会因囤积和储存而成为一个人财富的一部分。相反，如果劳动产品在自然衰败前还未被人类消耗，那么这些产品则很可能在人类占有财产的过程中消失，最终“无疾而终”，成为没有任何使用价值的废物。

15.财产及财富的私有

一种最终消灭一切财产的理论竟然从理论上建立私有财产作为其出发点，乍一看，一定非常奇怪。但是，如果我们还记得摩登时代有关财产（这些财产的权利被明确断言不属公共领域和国家）的尖锐争论的话，那么，上述观点就不足为怪了。由于社会主义和共产主义之前的任何政治理论从未提出建立一个消灭一切财产的社会，由于20世纪前的任何一个政府也从未表现过想要没收其国民的私有财产的倾向，因此，不可能因需要保护财产权以防政府可能的侵犯而产生一种新的理论。问题在于，与当前的产权理论都是防卫性的不同，经济学家一点都不是防卫性的。相巨，他们对整个政府领域抱有公开的敌意，这一领域最好被认为是一种“必要的恶”，一种“人性的反映”，最差则被认为是一种寄生于健康的社会生活中的“寄生虫”。围摩登时代全力防卫的不是财产本身，而是毫无顾忌地对更多财产的追求或将财产据为己有；与所有容忍公有世界“死水一潭”的永恒性的组织不同，摩登时代以生命的名义、以社会生活的名义而战斗。

毫无疑问，正如生命的自然生理过程在人体中一样，再也没有什么能比劳动与生命更有关的活动了。洛克既不赞同传统劳动理论对劳动的解释，那些理论认为劳动是贫困必然的结果，而不是消灭贫困的手段；也不赞同对财产起源的传统解释，这一解释认为财产是通过夺取、征服或公有世界最初的分裂产生的。的事实上，他真正关心的是占用，他想寻找的是一种世界性的占用活动，而这种活动的私有性同时又必须是无可争议的。

可以肯定的是，包括生殖力在内的生命过程的生理功能是最具私有性的。值得注意的是，即使是少数几个“社会化的人”尊重和推行严格的私有的例子也恰恰与生命过程本身实施的这种“活动”有关。当然，劳动由于它是一种活动，而不仅仅是一种功能，可以说是最不具私有性的，是一种我们感到无需加以隐藏的活动。然而，在使赞成私人占有的观点（与赞成私人财产的观点相反）可行方面，劳动非常接近生命过程。洛克发现人所拥有的最私下的东西或说私人财产，就是“人本身”，即他的身体。“身体的劳动和双手的工作”是一回事，因为无论是身体还是双手都是用来“占有”“上帝……给予大众的东西”的“工具”。身体、双手、嘴巴这些工具都是自然的占有者，因为它们不属于整个人类，而只是给每个人作私人之用。

正如马克思必须引入一种自然的力量，即身体的“劳动力”来说明劳动者的生产力和一种财富的增长过程一样，洛克（尽管不那么明显）为了使稳定的、世俗的边界（它将每人“从公有领域中’，私下拥有的一份世界“圈了起来”。开放，囫不得不将财产看作是一种占有的天然起源。马克思与洛克相同的地方在于他希望财富不断积聚的过程是一个自然的过程，这一过程自动地追随自身的规律，不受随心所欲的决定或目的的影响。如果有任何人类活动打算牵涉在这种积聚过程中的话，那么这种

人类活动只能是一种身体的“活动”，其天然功能不受任何制约，即便想这么做的话。制约这些“活动”就是摧毁自然。就整个摩登时代而言，无论它坚决要求实施财产私有制，还是认为财产私有制妨碍了财产的增长，制约和控制了财富的增长过程，都无异于试图破坏整个社会生活。

摩登时代的发展和社会的兴起（在那里，劳动——这个人类活动中最私有的活动——已带有公共性，并被允许建立自己的公共领域）使作为一种私有空间的财产权的存在能否经受住财富增长这一无情的过程变得令人可疑。然而，这一点千真万确——与“公共的东西”风马牛不相及的个人东西的私有性，因将财产转变成占有或因“对公共领域的封闭”的解释（这一解释把它看作是身体活动的一个结果、一种“产品”）而得到了最好的保障。在这方面，人类的身体的确成了所有财产的“精髓”，因为身体是唯——一种不能与别人分享的东西，即使想分享也不行。事实上，再也没有什么东西能让身体范围所涉及的一切（它的快乐和痛苦、劳动与消费）更缺少公共性和感染性，因而能更有效地抵挡公共领域的招摇和醒目了。同理，没有什么能比全神贯注于人体生命（迫使人受奴役和遭受无法忍受的痛苦）更激烈的方式将人逐出这一世界了。任何希望不管以何种理由，都使人类的存在纯属“私有”，与世界无涉，并使人类只知自身存在的人，必须将他的观点建立在这些经验上。由于奴隶劳动的无情的苦役是人为而非“自然”的，与动物化劳动者的天然繁殖力不同，（当他们再生产他们生命时，他们的力气并未用尽，时间并未消耗完），因此，构成斯多葛派的禁欲主义式和伊壁鸠鲁的享乐主义式的脱离世界的“自然”经历不是劳动，或奴役，而是痛苦。从与世隔绝和个人自身体验中获得的快乐就是一种著名的“无痛苦”，这是一种形形色色的感觉论都必须首肯的定义。认为“只有身体的感觉才是真实”的享乐主义是一种最激进的彻底私人性的生活方式，与政治毫无瓜葛，真正体现了伊壁鸠鲁所说的“隐居与世无涉”的境界。

通常来说，“无痛苦”只是一种体验世界的身体上的感觉。只有当我们不怒不躁，或在怒躁之后恢复平静，我们身体的感觉才会正常接受外界事物。而无痛苦一般只能在痛苦和不痛苦之间短暂的一刹那间被感觉到，与感觉论者的快乐概念相应的感觉是从痛苦而不是从无痛苦中释放出来的。这种感觉之强烈是毫无疑问的。只有痛苦的感觉才能与之匹敌。一些哲学出于各种理由，希望将人类从这一世界中“解放”出来，这些哲学所需的智力上的努力一直是一种想像，这一想像经历的只是无痛苦以及将这一无痛苦转变成一种从中释放的情感。

在任何情况下，痛苦以及相伴的从痛苦中解脱的感觉是一种远离这个世界以致于感受不到尘世俗物的感觉。被剑刺痛，或被一根羽毛搔得痒痒的感觉，并不能感受到剑或羽毛的性质，甚至不能感受到剑或羽毛的存在。只有这种对人类体验这个世界的感觉能力的不可遏止的怀疑（这一怀疑产生各种各样的现代哲学），才能解释人类这一奇怪或荒唐的选择——把一些现象，如显然会阻碍人体感官正常体验的痛、痒，作为所有感官体验的例子，才能从中产生主观的“首要性”和“次要性”。如果我们只有身体感官的感觉，那么我们不仅不会去怀疑外部世界的现实

性，我们甚至根本形成不了世界这一概念。

唯—一种与尘世的经历，或确切地说，与在痛苦中发生的世界的迷失完全相应的活动是劳动，因为在劳动时，人类的身体尽管要动作，但它还是关注于自身的存活，受制于大自然规定的新陈代谢生理需要，无法超越或摆脱自身功能运转这个永不停止的循环过程。上文中提到过与生命过程密切相关的痛苦的双重性，用《圣经》上的话来说，这种双重的痛苦是同时强加给人类的那一种自身再生产过程与神的再生产过程中包含的痛苦经历。如果财产真的起源于人类这种生活和繁衍的痛苦，那么财产的私有将像拥有躯体和经历痛苦这种不相称的私有一样，不应是这世上的一部分。

然而，这种以私人占有为主要形式的私有绝不是洛克讲的“财产私有”，因为洛克的观点主要反映了前现代社会传统的观点。无论财产的起源是什么，对洛克而言，财产依旧是“公共领域之外的私人领地”，即一块能隐藏私有东西并防止公共领域对其侵害的领地。这样，它保持着与公共领域的联系，即便当财富和占有的增长威胁到公共领域的生存时也如此。财富由于其自身的世俗保障性，它不是减弱而是加强了与劳动过程之间的联系。同样的道理，劳动过程的特点——生命过程的需要使之永无休止地进行下去——也可以通过财产的获得来加以证实。在一个有别于劳动者、工薪劳动社会的财产所有者世界中，人们关注及忧虑的中心是由财产所有者组成的世界，而不是自然的充裕性，也不是纯粹的生命需要。

如果人们最关心的不再是财产，而是财富的增长和积累的过程，那么整个情况都会为之一变。这种过程将会变得跟人类生命过程一样永恒，而这一永恒受到了这一令人烦恼的事实的挑战和干扰——单个的人不会永生，因而也不会永恒。只有当这种财富积累的过程的主体是整个人类社会，而非哪一个具体的个体，这种过程才会毫无障碍和飞速进行，不受个体预期寿命以及个人所有财产的限制。只有当人们不再作为个人行动，不再只关心自己的生存，而作为“人类的一分子”，只有当个体生命的再生产融入整个人类社会的生命过程中去，一种“社会化的人”的集体生命过程才会按照自身的“必需”卿生命再繁衍和物质日益丰盈双重意义上的自动的繁殖过程）正常进行。

马克思的劳动哲学与19世纪进化与发展理论（个体生命过程从有机体生命的最低形式向最高级动物形式——人类的出现进化）的不谋而合令人瞩目。恩格斯一开始就发现了这一点，他称马克思为“历史学上的达尔文”。所有这些理论在各种科学（如经济学、历史学、生物学、地理学）中都有一个共同点，这就是过程这一概念，这一概念在现代社会以前人们对它还一无所知。由于自然科学对过程的发现与哲学反思中的发现不谋而合，因而在人类身体内部的生理过程最终应该成为新概念的模式，这一点是很自然的。在反思的体验中，我们除了知道自己身体中的新陈代谢过程之外，对其他的过程一无所知，唯一能解释这种新陈代谢过程并与之相应的活动便是劳动。因此，摩登时代的劳动哲学中，劳动

生产力与繁殖力的等同本来应该被建立在同一等同基础上的各种生命哲学所取代，这或许看来是不可避免的。园早先的劳动理论与后来的生命哲学的不同，主要在于生命哲学看不到一种对维持生命过程必需的活动。而这种忽视似乎与历史的事实发展相一致——历史的发展使人们的劳动比以前更加无效，也使劳动与生命过程的自发运动更相近。如果在世纪之初，即尼采和柏格森的年代，生命而不是劳动被视作“一切价值的创造者”的话，那么物力论对这一生命过程的极度赞扬就会把人类在出于生理需要进行的活动（劳动、繁衍后代）中体现出来的最低限度的主动性也排除在外了。

然而，繁衍力的急剧增长和过程的社会化（即这一过程的主体不再是单个个体，而是整个人类社会或人类的集合体）都无法取消来自身体过程（生产在这一过程中展示自己）经历或来自劳动活动经历的私有的、严格的，甚至是残忍的特点。物质的极大丰富和实际花在劳动上的时间的缩短，都不可能建立一个公共世界；而受到剥夺的动物化劳动者因被剥夺了可以用来藏身以免受到公共领域侵犯的私人领域，因此再也不具有私有性了。马克思（尽管以一种无法证实的欢欣）正确地预言了公共领域在社会生产力巨大地不受任何阻力地发展的条件下的“消亡”，此外，当他预见到“社会化”的人将从劳动中解脱出来，把时间花在纯属私人的、本质上是我们今天称之为“消遣”这种出世的活动时，他同样是对的，即与他的作为动物化劳动者的人的概念相一致。

16.工作的工具与劳动分工

很不幸，人类劳动力的繁殖力唯一可能的好处在于其木止为一个人或一个家庭生产生活必需品的能力，这看来是生命条件的关注，正如这一本性赋予人一样。劳动产品，即人类与自然新陈代谢过程的产品，不会在这个世界上存在很久并成为这一世界的一部分。而劳动本身除了生命过程和维持生计外，什么也不关心，它甚至忘了还有一个物质世界的存在，以致到了出世的地步。动物化劳动者受其身体生理需要的驱动，不能像技艺者使用双手、使用其原始工具那样自由地使用自己的身体，所以柏拉图认为劳动者和奴隶不仅受制于生活必需品，无法自由，而且木能控制其自身上的“动物”部分。一个劳动大众社会是由人类中那些出世的怪人构成的，不管他们是被其他人用暴力驱使做苦役的家奴，还是那些随心所欲地执行他们任务的自由人。

动物化劳动者的这种出世性当然完全不同于脱离公共领域的活动，这种公共性，我们发现是“善举”活动所固有的。动物化劳动者不逃离这个世界，而是与世界隔绝，以致他将自己禁烟在个人那块私人天地中，受制于满足那些他人无法与他共同参与、无法与他沟通的需要。从奴役、放逐到居家，总的来说，是前现代社会中所有劳动者的社会状况，这种状况主要起因于人类条件本身。生命是所有动物种类生存的实质，因人“极力推崇旺盛的繁殖力”而成了人的负担，由于其他“崇高的愿望”不致如此急迫，因此生命成了人最沉重的负担，这一负担事实上是由人类生活最基本的需要强加于人的。而奴役之所以成为劳动阶级的社会条件，是因为人们认为它是生命本身的一种自然条件。

生理过程的负担消耗着每个人的寿命，这一负担随着人的年龄的增长而变得越来越轻，直到生命结束，只有通过使用仆人才能消除这种负担。国古时奴隶的主要职能与其说是为整个社会创造出些什么东西，还不如说是承担着主人消耗的负担。奴隶劳动为什么在古代社会发挥如此大的作用，为什么人们没有发现这种劳动的无生产力和消费，其原因在于古代城邦国家主要是“消费中心’，而不像中世纪的城市主要是“生产中心”。囫但是将生活的负担从每个公民的肩头卸去所需付出的代价是巨大的，这种代价绝不仅仅包括不公正地用暴力使部分仁慈博爱陷入痛苦和必需品的黑暗中。由于这一黑暗是自然的，是人类的条件固有的——当一群人试图摆脱束缚所有人的痛苦和必需品的镣铐时，只有暴力行为才是人为的——因此，从某种意义上来说，想完全摆脱必需品的束缚的代价就是生命本身，或确切地说，就是让别人替自己过真实的生活。在奴隶制条件下，地球上大部分人可以让别人替他使用他的感官，如希腊学者赫罗多特斯借用一句希腊俗语时所说：“借助奴隶去看去听。”

从最基础的层次上来讲，获得生活资料所需付出的“辛劳”与“消费”生活资料时所获得的快乐在每个人生理循环过程中联系得如此紧密（这种循环的周期性节奏决定了人类生命的独特的和分阶段的运动），以致完全消除劳动的痛苦和辛劳不仅会剥夺人类生理过程中最自然的快

乐，而且还会剥夺人类生命的生气和活力。人类的条件就是这样，痛苦与辛劳不只是一种不改变生命本身就能消除的症状，它们还是两种模式，在这两种模式中，生命本身加上生命受制的必需品使人们感受到了它的重要性。对大多数凡人来讲，“上帝的轻闲生活”也许是没有生活气息的生活。

相信生命的现实与相信世界的现实不是一回事。对后者的想念源于这个物质的永恒性和持久性，这一永恒性和持久性要远远超越凡人的生命。如果一个人知道这个世界将在他残废时或死后不久马上终结的话，那么这个世界便失去了一切现实性，正如早期基督教徒一旦确信末日即将来临时便认为世界不再具有现实性那样。相反，相信生活的现实性几乎完全取决于我们感受生活的程度以及这种感受的重要性。这种感觉是如此强烈，其力量又是如此之大，以致这种感受（无论是欢乐还是灾难）无论在哪里，都能使其他世俗现实相形见拙。人们经常注意到富人的生活失去了活力，远离了自然界的“好东西”，这种生活只是在讲究排场和对世界上所有的美好东西的敏感中有所得。事实是，人类在这一世界。生活的能力常常暗含着一种超越生活本身并从生命过程中摆脱出来的能力，而活力和生气只有在人们乐意承担落在自己身上的负担（即痛苦和辛劳）的程度上，才能被保存下来。

人类劳动工具的极大改进——沉默不语的机器人（有了它，技艺者就得到了动物化劳动者的帮助），它不同于“会说话的工具”——人（nstrnmentum cocje，古时候的人们就这么称呼奴隶的），当一个人想从动物化劳动者的羁绊中解放出来时，人类的行动必须对他加以统治和压迫——使得人类生活必需的双重劳动，即维持生计的辛劳与生孩子、繁衍后代的痛苦，比以往来得简单和更少痛苦。当然，这并未消除劳动的强制性和屈从于生命所需的存在的条件。但与奴隶社会（在那里，人们对必需品的“诅咒”非常厉害，因为一个奴隶的一生每天都在证实“生命就是奴役”）不同，这一条件不再充分展示，它的隐退使人更难注意并记住它，这里的一个危险是很明显的。如果一个人不知道他受必需品的支配，那么他就不是自由的，因为他的自由一直来自想把自己从必需品中解放出来这一完全失败的企图。尽管他的这一最强烈的解放的冲动可能真的来自他对“无效”的厌恶，但随着这一“无效”毫不费力地出现（因为它无须多大的努力），这一冲动很可能减弱。以往工业革命的巨大变革，以及将来原子能革命甚至更伟大的变革可能会引起这个世界的变化，但却不能改变地球上人类生命的基本条件。

能够极大地减轻劳动强度的工具和器械本身不是劳动的结果，而是工作的产物；这些工具与消费过程无涉，它们是“有用物体”的组成部分。无论这些工具在任何文明时代的劳动中发挥了多大的作用，它们都永远及不上各种工作使用的工具所发挥的最基本的那种作用。没有工具就无法工作。技艺者的出现和人造世界的形成都是随着工具和器械的发现而开始的。从劳动的角度来看，工具的使用强化并扩大了人类的力量，甚至到了几乎取代人类力量的地步，正如在以下所有事例中表明地那样——在那里，自然的力量（被驯服的动物、水力、电）而不只是物

质的东西置于人的控制之下。同样，这些工具也增强了动物化劳动者的自然生殖力，并生产出极其丰富的消费品。然而所有这些变化只是一种量变，从最简单的使用物品到艺术杰作的制作物的实质主要还是取决于有无立足的工具。

此外，工具在减轻生命的劳动活动中起的作用毕竟有限，一个简单的事实是，一个仆人提供的服务绝不是厨房里上百件厨具和地下室里的几个机器人所能取代的。对这一点的一种奇特的、令人意想不到的证明是，早在劳动工具和机器在现代发生的令人难以置信的改进前的几千年，就有人预测到了这一点。亚里士多德曾经半羡慕半讽刺地想像自成为一种现实——“即每件工具都能按命令行事……像代达罗斯迷宫里的雕塑像，赫菲斯塔火和锻冶之神造的三脚青铜鼎（诗人说道）自觉自愿地成为神的一分子’。”然后是“纺织机梭自己纺纱，七弦竖琴自己弹琴”——后，哪些将是长久的。他继续说道：这种状况确实意味着工匠艺人不再需要人作为其助手，但这并不意味着家奴是可以或缺的，因为奴隶不是用来制造东西的工具，而是生活工具，这种工具不停地消耗着他们的服务。国生产过程是一个有限的过程，工具的功能随着产品的完成也就会结束，这一点不仅可以预测而且也可以进行控制。而需要劳动的生命过程则是一个无穷无尽的过程，适应这一过程的唯一的工具应该是一种永久性的装置，即与它服务的生命体一样具有生命力和“活力”的instrn - mentum cocale。正因为“家庭生活使用的工具——佣人只导致了主人使用其占有”，因此它们不能被工匠的工具或器械所代替，后者产生的东西远远高于仅仅对工具的使用。

虽然工具旨在生产出完全不同于其使用的更多的东西，它对劳动来说，不具首位的重要性，但对于人类劳动过程另一个非常重要的原则——劳动分工而言情况就不同了。劳动分工的确直接源于劳动过程，但不要把它误以为看上去相似的专业化原则，专业化原则只盛行于工作过程，它通常只适应于工作过程。工作的专业化和劳动分工，唯一共同点在于具备一种组织的总的原则，这一原则与工作或劳动无关，它源于严格的政治生活领域，源于个人的行动能力以及组织起来的共同行动。只有在政治组织的框架内，才会产生工作的专业化和劳动分工，在那里，人们木只是单纯地活着，而且还行动，齐心协力地行动。

工作专业化一般取决于完成的产品，产品的性质决定了需要什么技能，然后如何将这些不同的技能组合在一起；而劳动分工则正相反，它假定任何活动的性质都一样，无需什么特殊技能，尽管这些活动本身无终结，但却产生一定量的劳动力，这些劳动力是以纯数量的方式加在一起的。劳动分工建立在这一基础之上，两个人将其劳动力加在一起，然后互相像一个人一样地行动。这种合一恰与合作相反，它表明了所有人的一致性，即每个人都相同且可以互相替代（劳动集体的形成与各种各样的工人组织是截然相反的，前者是劳动者以劳动力共有和可分原则而组成的社会团体，后者则可以是中世纪同业协会的古老形式或类似于现代工会类型的合作组织，其成员是按照各自特殊的技能和专业相互区别并组合在一起的）。由于没有哪一种其过程划分为几个阶段的活动本身

是有终结的，因此，这些活动的“自然”终结恰与“不可分工”的劳动的状况相似：要么是维持生计的简单再生产，即劳动者的消费能力，要么是人类劳动力的耗尽。然而这两个限制其实也并非最终终点，因为劳动力的耗尽只是针对个人生命过程，而非劳动力的集体生命过程而言的；在劳动分工的条件下的劳动过程之主体是集体的劳动力，而非个人劳动力。这种劳动力的永不枯竭是与人类的不死性相应的，因为人类的整体生命过程不受个人生死的影响。比较严重的问题看来是消费能力强加的限制，即便当集体的劳动力取代了个体劳动力，这一消费能力仍然对个人作限制。财富积累的进程，也许在“社会化的人”（他通过将所有不动产、所有堆积、储藏起来的东西变为进行消费的货币，从而摆脱了个人财产的制约，并克服了个人占有的局限）中才是无限制的。我们已经生活在一个根据力的取得和花费来计算财富的社会里，这或许是对人类身体新陈代谢两重性的唯一修正。因此，问题在于如何使个人消费与无限的财富积累过程协调起来。

由于作为一个整体的人类仍未达到其人口的顶峰，因此我们只能从一个国家的角度暂时观察一下社会可能用来克服其自身人口出生率的自然限制的方式。在那里，解决方法看来很简单。把所有备用的东西都当作消费品来加以对待，椅子或桌子就像衣服一样被迅速地消费掉，而衣服则像食品一样被迅速地消费掉。此外，这种与世上之物交往的方式对于这些东西产生的方式来说是足够的。工业革命取代了手工劳动，其结果是，现代社会的东西都成了劳动的产品，它生来就是被消费的，而不是在那里被使用的工作产品。正如工具和器械（尽管起源于工作）也经常在劳动过程中被使用一样，完全适合劳动过程并与之协调的劳动分工也成了现代工作过程（即生产制造使用物品）的主要特点之一，劳动分工而非日益增长的机械化取代了以往所有工艺所需的严格的专业化。工艺只是在设计和生产模子（在它们进入大批量生产——它也取决于工具和机器——之前）时才是需要的。但是大生产如果没有劳动者取代工人，那么劳动分工取代专业化是不可能的。

工具和器械减轻了人类的痛苦和辛劳，因而也改变了与劳动相伴的紧迫的必需品曾经表现的方式。但它们并未改变必需品本身，它们只是有助于人类的感官不再那么强烈感觉那种需要。一些类似劳动产品的东西也是如此，由于数量众多，因而保存时间不久。然而，由劳动分工原则引入的与工作过程相应的现代转变却不同。在这里，工作的性质已经被改变，生产过程（虽然不生产供消费的东西）具备了劳动的性质。尽管机器迫使我们进入了一种比自然过程的循环节奏要快得多的重复过程——这种特殊的现代快节奏使我们觉得所有的劳动都具有重复性——这种过程的重复性和无终止性本身明显无误地表明其劳动的特征。这一点在用这些劳动技术生产出来的使用性物品中表现得更明显。这些物品的充足使它们变成了消费品，无休止的消费需要保证了劳动过程的无休止性；而只有当产品不再具有使用性而越来越成为消费品，或者只有当使用的频率如此之快，以致使用品和消费品、使用品的相对耐用性和消费品的迅速耗尽性之间的客观差别几乎消失时，生产过程的无休止性才获得了保障。

由于我们需要越来越快地替换身边的东西，我们再也用不起这些东西，再也不想关心和保留这些东西固有的耐久性。可以说，我们必须消费，尽情使用我们的房子、家具和汽车，好像它们是一些会变得毫无用处的大自然中的“好东西”，如果它们不马上进入人与自然的新陈代谢这一永不停止的循环过程的话。好像我们已经用力打开了一些使世界及人类技能免受自然（即在自然中进行的生物过程以及围绕它的自然循环过程，它们既威胁人类世界的稳定，又终止这一威胁）的影响的分界线。

技艺者即世界的创造者，向往永恒性、持久性和稳定性，这一理想已经在物质的极大充裕（这是动物化劳动者的理想）面前破碎。我们生活在一个劳动者的社会中，因为只有劳动以及其与生俱来的繁殖力才有可能创造出丰足的物质；我们将工作变成了劳动，使之成为一个个的细小部分，直至形成劳动分工。劳动分工使最简单的活动也具备了一种共同的标准，以从人类的劳动力——它是自然的一部分，或许是一种最具力量的自然力——中消除所有“非自然的”障碍，以及人类技艺的世俗的稳定性。

17.消费者社会

有人常常说我们生活在一个消费者的社会，正如我们看到的，由于劳动与消费只是同一过程的两个因生活的必需品而强加于人的阶段，因此这也可以从另一个角度说我们生活在一个由劳动者组成的社会中、这一社会不是来自劳动阶级的解放，而是来自劳动活动本身（数世纪前它开创了劳工的政治解放）的解放。问题不在于劳工在历史上第一次被接纳进公共领域共获得了同等的权利，而在于我们已经几乎成功地将所有人类的活动提升到了一种保障生活必需品并提供丰裕物质的水平。无论我们做什么，我们总是被假设为“谋生”，这就是社会的定论，想超越谋生目的的人急剧减少，唯一社会乐于承认的例外就是艺术家，严格地说艺术家只是劳动社会遗留下来的“工作者”。将所有严格的活动降低到出于谋生，这一点在今天的劳动理论中表现得很明显，这些理论几乎一致把劳动定义为玩的反面。结果所有严肃的活动（不管其成果如何）都被称作“劳动”，而任何一种对个体生命过程或整个社会生命过程不需要的活动则属“玩乐”之列。这些理论通过重复一种流行的对劳动社会的看法而使这一看法变得偏激，并驱使这一看法走向极端，在这些理论中，甚至连艺术家的“工作”都看不到，它被融入了玩乐之中，失去了世俗的意义。人们觉得艺术家的玩就像在履行像个人生活中打网球或是追求自己的兴趣爱好一样的功能。劳动的解放并未带来这种活动与vita　activa的其他一些活动一样的平等，而是产生了劳动自身无可争论的支配地位。从“谋生”来讲，任何与劳动无关的活动都成了一种“消遣”。

为了澄清这一对现代人的似乎有理的自作主张的解释，我们最好记住，在我们身处的社会之前的所有文明都似乎符合柏拉图曾说过的一句话：“‘赚钱的艺术’与诸如医学、航行、建筑（它们伴随着物质报酬）的实际内容风马牛不相及。”正是为了解释这一物质报酬（它显然与医学的目标——健康，以及建筑的目标——兴建大楼不同），柏拉图才引进了不止一种与之相应的艺术。这种附加的艺术绝不能被理解成一种以其他自由艺术形式出现的劳动要素，相反是一种通过它，“艺术家”即我们所说的专业工作者，可以摆脱劳动的需要的艺术。这种艺术类似于一家之主所需的艺术，他必须知道如何使用权威并使用暴力，以统治他的奴隶。这种艺术的目的在于使自己从必须“谋生”的束缚中解脱出来，而其他艺术的目的则与这一基本需要相差甚远。

劳动的解放以及与之相伴的劳动阶级的解放，不再受到压迫和剥削，当然意味着人类社会朝着非暴力的方向的极大地进展，但却不一定意味着人类社会向自由方向的进步。没有哪一种人类使用的暴力可以与生命过程的需要这种自然力相匹敌，除了在折磨人时使用的暴力。正是因为这样，古希腊语中的“折磨”一词来自必需品（称之为anastrai），而不是来自bia（意指“人为暴力”）；正如这一点可以用来解释这样一个历史事实一样——在西方古代社会，折磨（即无人能抵挡的必需品压力）只适用于奴隶，他们不管怎样总是屈从于必需品的需要。廖这是一种暴力艺术，战争、掠夺以及完全的绝对统治的艺术，使被打败的人只能为

战胜者服务，从而使得在更长的一段有文字记载的人类历史上，需要暂时失去了作用。园摩登时代比基督教更显著，加上它对劳动的赞美，带来了对这些艺术的贬低，以及较少使用暴力工具（实际使用并未如此之少）处理人间事务。顾劳动的地位大幅上升，劳动出于人类生理自然过程加予人类的需求，看来与所有那些要么直接从暴力中产生的活力（如在人类关系中使用武力），要么其本身就会有暴力成分的活动（例如工匠的活动）地位的下降密切相关。好像摩登时代逐渐对暴力的消除为必需品在最低的层次上的重新进入打开了大门似的。人类历史上曾经强大一时的罗马帝国走向衰落的过程可能会重演。但即使是在那时，劳动已成为自由者阶级的一种职业，“并将奴隶阶级的职责带给了他们”。

劳动和消费两个阶段（通过它，生命生生不息）甚至是在这一程度上——几乎所有人的“劳动力”都用于消费，随之而来的是消遣这一严重的社会问题，即如何为保持这种消费能力提供足够多的东西——也会改变其所占比重。不劳而获的消费不会改变、但肯定会加强生理过程的吞噬特性，直到从辛劳、痛苦的束缚中“解脱”出来的人类能自由地勾肖耗”整个世界的物质，并不断生产出所有想“消费”的东西。如果这个世界及其物质特征能经受住生命过程的剧烈的消耗吞噬的话，那么人类社会每日每时的生理过程会消耗的生活资料对于这个世界来说充其量是一些非物质的东西。未来自动化的一个危险与其说是哀叹生命过程的机械化和人工化，不如说（尽管人工化）人类的劳动力都将被纳入一种强化的生命过程，并自动地、毫无痛苦和辛劳地追随其生生不息的循环。虽然机器的节奏会急剧加速人类生命过程的自然节奏，但它不会改变与这一消耗耐久性的世界相关的生命的主要特征，而只不过使这一特征令人受不了而已。

从工作时间的逐渐减少（已经稳步地进行了将近一个世纪），到达到这一乌托邦空想，有很长的道路。不过，这一进展却被高估了，因为人们是用资本主义早期阶段盛行的非人的剥削状况来衡量这一进展的。如果我们从较长的时间段来考虑一下，那么我们个人现在享有的闲暇时光（以一年计），与其说是现代化进程给人类带来的成果，还不如说是一种姗姗来迟的向正常状态的回归。在这方面（正如在其他方面一样），作为当今社会一种理想而不是一种已经存在的现实的真正的消费社会的幽灵更令人惊恐。这一理想并不新鲜，古典政治经济学家不容置疑的设想——vita activa的最终目的就是积累财富，物质丰裕，以及“绝大多数人的幸福”——已经清楚无疑地指出了这一点。最后，除此外的便是这一现代社会的理想不过是那些穷人的夙愿而已，只要这是个梦想，它就有自身的扭力，但这一梦想一旦实现，它便成了愚者的天堂。

一个令人不安的事实是，征服必需品的胜利源自劳动解放，即动物化劳动者获准支配公共领域，但只要动物化劳动者占据公共领域，就无真正的公共领域可言，最多只是进行一些公开的私人活动而已。其结果便是被委婉地称之的“大众文化”，这一文化根深蒂固的麻烦在于一种普遍的不幸福，这一方面是因为劳动与消费之间难得的平衡，另一方面是因为动物化劳动者坚持不懈地要求得到一种幸福，而这种幸福只有在人

类生命过程中的再消耗与再生产、劳作与休息之间达到完美平衡的状态时才能获得。社会中绝大多数人都渴望幸福和大部分人得不到幸福（一件事都有其两方面）是一种最有说服力的象征，它表明我们已经开始生活在一个缺乏足够的劳动来使之满意的劳动社会中了。因为已有的动物化劳动者，而不是工匠和实干家，要求得到“幸福”，或认为俗人是能够幸福的。

我们也许正在将动物化劳动者的理想变成一种现实，其间一个显而易见的危险是我们的整个经济已经成了一种挥霍的经济，什么东西只要一出现就即刻被消耗、被扔掉了，如果这一过程不是突然以悲剧方式结束的话。但如果理想早已存在，我们只是一个消费者社会中的一员，那么我们再也不是生活在一个世界中，而只是受到了一个过程的驱使，在这一过程循环中，物质出现和消失此起彼落，这些物质辉煌展现又转而即逝，从未长久地陪伴过生命过程。

人类创造出来、存在于地球之上的物质世界，是由人类双手加工大自然中的原料而构建成的，因此形成这个世界的物质是用来使用而不是用来消费的东西。如果说大自然和地球共同构成了人类生活的条件，那么这一世界及其物质便构成了具体的人类生活得以在地球上自如进行的条件。在动物化劳动者看来，大自然是极佳的“好东西”的提供者。这些“好东西”也属它所有的儿女所有，他们“把这些东西从它手中取了出来”，并在劳动和消费的过程中将这些“好东西”“混合”在一起。但同样地，大自然在物质世界构建者——技艺者看来，“只是提供了一些原本也没多大价值的物质”，物质世界之所以有意义，是因为全有了对大自然“提供”的“无多大价值物质”的加工工作。如果没有从自然界获得物质并消耗物质的过程，如果没有使自己幸免于自然生长与衰败过程的侵噬，动物化劳动者就不能生存下来。如果不对这些其耐用性使其适于使用并适于建立一个世界（它的永久性与生命恰成对照）的东西挥洒自如地加以雕凿，那么，这种生活便不是人的生活。

消费者社会或劳动者社会中的生活越是变得容易，人类也就越难认识束缚人类生活的必需品的迫切性，甚至连这些必需品的外部特征——痛苦和辛劳——也不会去注意一下。危险在于，这样一个社会被其增长的丰裕搞得头晕目眩，并处在一个永不停歇的过程的顺利运作之中，它将再也认识不到自己的无效、“一种在任何永恒的东西（在劳动过后依然犹存）中无法确定自身和认识自身”的生命的无效。

18.世界的持存性

人类双手的工作与其身体的劳动大相径庭——技艺者（homo faber）制作并将其创造性的活动逐渐“融入”劳动对象中，然而动物化劳动者则是本能地劳动并与劳动对象相“混合”——双手的工作制造出无穷无尽和多种多样的东西，这些东西构成了人类的技能。它们主要是，但并非全部是使用的对象，它们具有洛克用以创立所有权所需的持存性，具有亚当·斯密用以构建交换市场所需的“价值”，它们也体现了马克思认为可用以检验人性的生产效率。恰当地使用它们并不导致它们的消失，相反却使人类的技能变得更加稳固和熟练。如果没有这种稳定性，人类技能就无法被指望用于容纳人类这个变化无常、并非永存的生物。

人类技能的持存性并非绝对的；我们谓之的使用——尽管我们不消费它——就是消耗殆尽。即使我们将世界上的事物置于一旁，不加使用，充盈我们整个人类存在的生命过程也会悄然侵入，最终使其腐烂消失，回归到曾使它们生根发芽、茁壮成长而又无所不包的自然过程之中。如果让它们自生自灭或者从人类世界中弃之而去，那么椅子就会重新变为木材，木材亦将不断腐朽而重归大地。同样，也正是大地曾经滋育树木成长，此后树木被人类伐作木料，木料又被加工为木材，而木材最终则被制成了椅子。然而，尽管这是世界上一切单个事物都无法避免的结果，即成为非永存的制造者的产品，可它却并非必然意味着人类技能本身的最终命运。因为，所有单个事物可以随着代际的变化而不断地被取代，而每代的人们则都曾降临并生活在这个人造的世界上，随后又死亡消失。此外，虽然使用必定是将这些对象消耗殆尽，但是这个结果也与消费事物中的固有结果——毁灭不同，使用消耗的是事物的持存性。

正是这种持存性，使世界上的事物相对独立于生产与使用它们的人类，也使它们具有客体性，这种“客体性”至少一度使其“经受”了源于现世制造者们和使用者们贪得无厌的需求与渴望。从这种观点上来看，世界上的事物具有一种稳定人类生活的功能，它们的客体性存在于这样的事实中——与赫拉克利特关于同一个人决不可能两次踏进同一条河流之断言相反——尽管人们的天性变化莫测，可他们仍能通过与同一张椅子、同一张桌子相联系而重获其相同性，也即同一性。换言之，与人的主体性相对的是人造世界的客体性，而不是原始自然（这一大自然压倒性的基本力量，会迫使人类围绕其自身的生物运动无情轮回，而这与自然界中生物的全部循环运动又极其吻合）的极度中立性。只有当我们从自然赐予我们的事物中确立我们自己世界的客体性，并将它（即客体性）融入自然环境之中，我们才能够免受其伤害并可以将自然视为某种“客观”的东西。如果在人与自然之间没有这样一个世界，那么世上就只存在永恒的运动，而没有客体性。

虽然使用与消费的内涵如同工作与劳动一样互不相同，但是在某些重要领域它们似乎是彼此重叠的，以致公众和学术界普遍赞同将这两种

相异的事物等同起来的观点貌似正当而合理。消耗过程通过活着的消费有机体与使用对象相互接触而发生，就此而言，使用确实蕴含着消费的成分，并且身体与被使用事物接触得愈密切，使用与消费相互等同就愈貌似真实合理。如果一个人以穿衣服为例来解释使用对象的性质，他就很容易得出使用只不过是缓慢消费的结论。我们前面所提的与这一观点则恰好相反，毁灭（尽管难以避免）虽然是使用的附带品，但却是消费的固有属性。一双极易损坏的鞋子与纯粹的消费品的区别在于：如果我不穿鞋，它们也就不会损坏，而且它们自身都具有一定程度的独立性，即使其主人的情绪变化无常，它们也能够借此存续相当长一段时间。无论是用过的事物还是从未使用的事物，如果不是被任意毁坏，它们都将在世界上存在一些时日。

这样就可以提出一个相似的、更著名更合理的观点，以便对工作与劳动作一区分。开垦土地，这个人类最需要、最基本的劳动，似乎是劳动在其过程中转化为工作的最佳例子。之所以如此，是因为虽然开垦土地同生物循环联系密切，并且完全依赖于更大的自然循环，但是土地的开垦产生了一些成果，它们比开垦行为本身更具持续性，并且形成了对人类技能的持久补充：年复一年他从事同样的工作，最终将使荒野变良田。恰恰出于这一原因，上述例子显著地出现在所有古代和现代的劳动理论中。不过，尽管劳动与工作存在着不容否认的相似性，并且毫无疑问，农业由来已久的真实价值产生于这样一个事实：即开垦土地不仅可以获取维持生存的手段，而且在开垦的过程中还为进一步建造世界准备了土地，但是，即使在这种情况下其区分仍然清晰可见：确切地说，被耕种的土地并不是使用的对象，因为使用的对象以其自身的持存性而存在，并且仅仅需要一般的关照就能实现永恒；如果被开垦的土地要保持其可耕种性，就需要人类反复不停地辛勤劳动。真正的对象化（reification）——换言之，即这个过程产出的东西在其存在中是一劳永逸地被确保的——从来没有发生过；它需要一次又一次地被重新生产才能够在人类的世界上保持存在。

19.对象化

制作，即技艺者的劳动，存在于对象化的过程之中。坚实性（所有事物，甚至是最脆弱的事物所固有的属性）源自被加工的材料，但这种材料本身却不是被简单赋予并存在于那儿，即不像田间的果实和树木可以任我们采摘或任其生长而不改变其自然属性。因为，材料是被人为地移离其天然生长的地方，已经是人类双手劳动的一种产品。它或者表现为扼杀生命的过程，例如伐木以获得木材；或者表现为阻断自然生长的缓慢过程，例如从地球内部开采铁矿、石料或大理石。这种破坏与暴力因素存在于所有的制作活动之中，作为人类技能的创造者，技艺者同样也总是大自然的毁坏者。然而，凭借自身或借助于驯化的动物以维持生存的动物化劳动者，或许能够成为所有生物的统治者和主人，可他却仍然是自然和地球的仆人；而唯独技艺者才将自己塑造成为整个地球的主宰。由于在造物主上帝的形象中看到他的生产力，这样在上帝从无创造出有的地方，人类则从给定的物质中进行创造，人类的生产力必然导致普罗米修斯式的反叛，因为只有在破坏部分由上帝创造的自然之后，才能建立一个人造的世界。

这种暴力的体验是人类力量最基本的体验，因而它与人类在纯粹劳动中所感受到的那种令人痛苦不堪和精疲力竭的艰辛努力是截然相反的。它能够提供自信和自足，甚至能成为人类一生自信的源泉。然而，所有这些体验与在辛苦劳动中度过一生所感受到的极大快乐显著不同，与劳动本身所体悟出的转瞬即逝但却极其强烈的快乐也不相同。后者本质上与其他在有规律的不断重复的身体运动中体会到的喜悦是相同的。大多数关于“劳动的快乐”的描述（就它们不是对生与死的圣经式的、因满足产生的极乐的反思而言，就它们没有将做完工作所获得的骄傲简单地误以为完成这些工作的喜悦而言）都同人们所感受到的升华相联系；人们在进行巨大的努力时感受到了这种升华，而他们做出这种努力，用以对抗各种强大的力量和巧妙地发明工具，用以极大地扩展其自然能力。坚实性既不是喜悦的产物，也不是为维持生计而“艰苦劳动”的那种疲惫之结果，它是这一力量的产物。如果事物不从自然界获得原料其就不可能具有坚实性，那么它就不是简单地从自然界本身的永恒存在中借取，或者一如免费的礼物那样拿走，因为事物的这种坚实性已经是人类双手劳动的产品。

制作的实质工作是在一种构建客体的模型的指导下进行的。这种模型可能是思想中闪现的一个意象，也可能是一幅蓝图，在这幅蓝图里，通过一定的劳动，这一意象已得到了暂时的具体化。在以上任何一种情况下，指导制作劳动的东西超然于制作者本身之外，并且先于实际劳动过程而存在，这与劳动者体内生命过程的紧迫性先于其实际劳动的道理相差无几。这种描述与现代心理学的发现极其矛盾，现代心理学一致认为思想中的意象稳固地存在于头脑中，正如饥饿的刺痛感存在于人们的胃里一样。现代世界的大部分工作都是以劳动的方式完成的，因而劳动者即使想要但也不可能做到“为其工作而劳动，而不是为他自己劳动”。

由于这一事实，现代科学的主观化只不过是现代世界更加剧烈的主观化的一种反映，是有其正当理由的，并且在人们对产品的最终形态毫无概念的情况下，常常对物质生产有所帮助。尽管这些情况具有极强的历史重要性，可它们与描述vita act讨a的基本表述却毫不相关。引起我们注意的是那种把诸如快乐与痛苦、渴望与满足等所有身体的感觉——这些身体感觉是如此“私人化”，以致于难以充分表达，更何况显现在外部世界了，因此身体的感觉是不能被对象化的——与意识中的形象分裂开来的真正鸿沟，意识中的形象是如此容易并自然地有助于对象化，以致如果在我们内心中事先没有床的某种意象或概念时，我们是不会想到去制造床的，而若不亲眼见到“床”的实体，我们也无法产生床的意象。

制作开始在vita activa的等级中发挥的作用具有十分重要的意义，以致指导制作过程的意象或模型不仅先于其本身存在，而且并不随着产品的形成而消失，它如同过去一样完整无缺地存在着，显现着，使自身适应于无穷延续的制作活动。这种潜在的多样化（这是工作固有的）原则上不同于标志着劳动的重复。重复性的劳动是由生物循环推动并受其支配的；而人类身体的需要与欲望尽管是有规律地不断重复出现，但它们却来去匆匆从不持续长久。与纯粹的重复不同，多样化是使那些在世界上已经相对稳定、相对长久地存在的东西倍增。意象或模型的永恒性在制作活动开始之前与结束之后都依然存在，比所有它帮助存在的、可能使用的对象都存在得久远，它对柏拉图永恒理念的学说产生了强有力的影响。柏拉图首先在哲学的意义上使用“理念”或“文化表相”（“形状”或“形式”）一词，就其学说是从这一词获取灵感而言，“理念”来自城邦或制作活动中的经验。虽然柏拉图用他的理论来表达极其不同、可能更具“哲学性”的经验，但是当他想要证明其说法合理时，他总可以从制造领域中找寻例子。这个统帅众多易逝事物的永恒理念，从模型（众多易逝对象也可以按照这一模型制造出来）的永恒性和单一性中获取了柏拉图学说的所谓合理性。

制造过程本身完全由手段和目的的种类决定。制作出的东西从两个方面意义而言是最终产品：其一，产品的产出即是生产活动的结束（正如马克思所说，“生产活动在产品中消失”）；其二，产品只是产生这一目的的手段。诚然，劳动也是为了消费的目的而生产，但是由于这一目的（即消费事物）缺乏一项工作所具有的现世的永恒性，生产过程的结束就并不取决于最终产品，而是取决于劳动力的消耗；另一方面，产品本身又立刻重新成为劳动力维持与再生产的手段。相反，这一目的在制造过程中毋庸置疑：当一个具有充分持存性的全新事物作为独立的存在增加了人类的技能时，它就产生了。就东西（制作的最终产品）而言，生产活动无需被重复。重复生产的动力或者来自于工匠维持其生存的需要，在这种情况下，他的工作与劳动是一致的，或者来自于市场中资本增殖的需求，在这种情况下，也许像柏拉图所言的那样，想要满足市场需求的工匠则在其产品中增加了赚钱的艺术。这里的问题在于，不管在哪种情况下，生产活动的重复不是出于生活活动本身，它并不像劳动固有的那种必需重复，在这样一种重复中，一个人为了劳动就必须吃饭，而为了吃饭则必须劳动。

制作的标志在于有一个明确的开始和一个明确的、可预见的结束，而仅仅通过这一特性就可以将其区别于人类的其他活动。然而，在人体生命过程的循环运动中所从事的劳动，既没有开始，也没有终结。尽管行动也许有一个确定无疑的开始，正如我们将会看到的，但它从来没有一个可预见的终结。与行动不同，工作的可靠性在制作过程并非不可逆转这一点上反映了出来：人类可以摧毁由双手生产出的每一样东西，而且在生命过程中并没有什么迫切需要的有用物体，使生产者离开了它就无法生存或者不能承受毁灭它的代价。技艺者的确是上帝和主人，这不仅因为它是或者它已将自己确立为整个自然的主人，而且因为它是其自身及其行为的主人。动物化劳动者和人类的行动则并非如此，前者受其自身生活必需的支配，后者依赖其同伴。仅凭对未来产品所具有的意象，技艺者就能够自如生产，并且当再次面对其双手制造的产品时，他又可以随意进行破坏。

20.工具和动物化劳动者

从技艺者完全依赖其原始工具——手的劳动的角度来看，正如本杰明·富兰克林所言，人是“工具的制造者”。同样的工具对动物化劳动者来说，仅仅减轻其负担并使其劳动实现机械化，而技艺者把它设计和发明出来以建构由物质构成的世界，而且这些工具的适用性和精确性是由诸如他希望发明等“客观”目标所决定，而不是由主观的需要和愿望所决定的。工具和器械是充满现世性的客观存在，我们可以将其作为标准来划分整个人类文明。然而，只有当它们在劳动过程中使用时，这一现世性才更能得以显现，因为只有在劳动过程中，它们才真正是历经了劳动和消费过程而仅存的有形东西。因此，对于动物化劳动者来讲，由于它受制于生活，并总是陷入生活的泥淖，所以世界的持存性与稳定性主要是从其所使用的工具、器械中得到反映；而且，在一个由劳动者组成的社会里，工具所拥有的特性或功能很可能不仅仅是器械性的。

在当今社会中，我们常常听到许多抱怨，例如手段与目的的本末倒置，人类正在沦为自己发明的机器的奴隶，以及人类非但不能利用机器满足自身的需求与渴望，反而要刻意迎合它们的要求。这些怨言都源于劳动的实际情形。在这种情形下，生产是消费的前提，而目的与手段之间的明确区分（尽管是技艺者活动的显著特色）在此却显得毫无意义；而且，技艺者发明的，用以帮助动物化劳动者进行劳动的器械，一旦经由他自己使用，其工具的特性就会立即丧失。在生活的自身过程中，劳动未能超越生活，它仍然是其有机组成部分，所以就无须追问关于预先假定手段和目的范畴问题，例如是人们生存及消费以汲取力量进行劳动，还是人们从事劳动以获得消费之手段。

如我们考虑到这一根据人类的行为来明确区分手段与目的本能的丧失，我们可以说，为生产某一最终产品而灵活安排和使用各种工具，将由劳动的身体与其所用工具之间有节奏的相互统一所取代，而劳动运动本身即是进行统一的力量。为了达到最佳效果，劳动而非工作需要采取整齐划一的行动。而且，当众多劳动者聚集一处时，就需要各个个体运动之间进行有机的协作。在这一行为中，工具丧失了其器械的特性，而且人与其工具以及其目的之间的鲜明界线也变得模糊不清。无论是劳动过程，还是所有以劳动作为表现形式的工作过程，主导它们的既不是人的主观努力，也不是他所能渴望的产品，而是过程这一运动本身和它强加于劳动者的节奏。只有身体与工具进行着相同的重复运动，劳动工具才被卷入到这一节奏之中。换言之，直到使用机器的时候，所有的工具才极其适合动物化劳动者的操作。此时，不再是人体运动决定工具运动，而是机器运动在强迫人体运动。由此，我们可以得知，没有什么比劳动过程中的节奏更能轻易而自然地陷入机械化状态，而反过来，它又与生命过程中及生命过程与自然界的新陈代谢中同样自动重复的节奏相吻合。恰恰是因为动物化劳动者使用工具、器械的目的并非是为了建造世界，而是为了减轻其自身生活过程中的辛劳，因此自从工业革命以来，它实际上就生活在机器世界之中，而由机器取代所有手工劳动所带

来的劳动解放，其实是用更高级的自然力量以这样或那样的方式补充着人类的劳动能力。

最能表现工具与机器之间本质区别的，大概莫过于一场永无休止的争论，即围绕着人类应当“适应”机器抑或是机器应当适应人类“天性”这一问题。在第一章中，我们已经指出这一论题必定毫无结果的主要原因是：如果人类的生存境况在于，人本质上是一个有特定条件限制的存在，那么对于人而言，任何自然存在或是人造的东西就会立即成为他将在的条件；而且一旦人类发明出机器，他就立刻使自己“适应”了这个机器环境。正如以往各个时期中工具、器械是人类生存的条件一样，机器自然也就成为我们存在的一个不可割裂的条件。在我们看来，论题的有趣之处乃在于“适应”这一问题究竟是否产生。对于人正在适应或者需要特殊手段以适应其所使用的工具，这一点人们从未有过怀疑；人本来就能使自己适应双手的灵活使用。机器在这个问题上就全然不同了。机器不像技艺工具那样，在劳动过程中的每一时刻都是双手的仆役．；相反，机器要求劳动者为其服务，劳动者需调整其身体的自然运动节奏以适应机器的运动。这固然不足以表明人们因而就成为其发明机器的奴仆，但是它确实意味着，只要人持续在机器上进行工作，机械的运动就会取代人体的自然运动。因此，甚至是最精密的工具，由于其无法操纵或取代人的双手，因而也不过是供人使用的奴仆；然而，即使是最原始的机器，也主导着人体的劳动，并最终取而代之。

正如事物在历史的发展过程中常常出现的一种情况一样，技术的实质内涵，即机器最终取代工具和器械，似乎是只有当事物发展到了它的最后阶段（自动化时代的来临）才昭然若揭。为了阐明这一观点，简略地回顾一下人类进入摩登时代以来现代技术发展的各个主要阶段，则不无裨益。第一阶段，即蒸汽机的发明（它引发了工业革命），仍以模仿自然活动和人类有目的地使用自然力量为特征，它与传统利用水力、风能并无本质区别。蒸汽机的原理并不新鲜，倒是煤矿的发现及以煤作为蒸汽机的动力能源使人耳目一新。然而时至今日，我们被告知“应当避免掉入的最大陷阱是这一假定，即发明的目的在于复制操作者或劳动者的双手运动”。

第二阶段主要以电力的使用为标志，并且电力的确仍在决定着当今的技术发展。这一阶段已不能再用对传统艺术和工艺的延续及巨大提高来描述，而且对于这一世界，技艺者（在他看来，任何一个工具都是为达到某一预定目的的手段）的范畴也将不再适用。因为，此时我们不再使用大自然产生的物质材料，以破坏、中断或者模仿自然过程。在所有这些例子中，我们只是为了自身的现世目的而改变自然、异化自然，从而将人类世界或者人类技能同自然截然分成两个相互独立的实体。如今，我们像从前那样已经开始“创造”，即释放我们自己的自然过程，这一过程离开我们就不可能发生，并尽可能地将自然的基本力量屏弃于人造世界之外，而不是谨慎地在人类技能的四周重重设防，以抵御自然的基本力量。这样，我们已经将自然力量连同其基本力量，引导进世界自身。结果引起了“制作”这一概念的根本变革：“生产”在以前一直被定义

为“一系列分开的步骤”，而现在则变成了“一个连续的过程”，即传送带、流水线过程。

在整个发展过程中，自动化是最近出现的阶段，它真正展现了“整个机械化发展史的辉煌”。尽管原子时代与核技术的发现过早地宣告了自动化的终结，可它仍理所当然地是现代发展的巅峰。核技术的第一代装备是各种类型的原子弹，即使原子弹数量不大，但一旦释放足够的能量，它就能够摧毁地球上所有的有机生命，现在已有足够的证据表明其巨大的威力。这里就不是解放或释放基本的自然活动的问题了，而是在地球上、在每一个人的日常生活中，对付诸如发生在地球之外、宇宙之中的能量与力量的问题。这项工作已经开始，只不过是在核物理学家的研究实验室里罢了。如果当今技术是将自然力量引导到人类技能中去，那么未来技术也许是将环围着我们的宇宙空间力量导入地球的自然界之中。未来技术是将我们自人类社会伊始就众所周知的自然界构成要素进行同等程度地转换，还是其转换的程度大大超过现有技术已改变的人类技能的那种现世性程度，还将拭目以待。

自然力量导入人类世界，动摇了这一世界的目的，即客体是人类制造工具、发明器械之目的。自然过程的形成无需人为的帮助，不经过“制造”，而全凭自身成长为现今的状况的东西才是自然的东西——这里带有自然过程的特征。（这也是我们的词汇“自然”的真正含义，无论是追溯到拉丁字根nasci，即出生，还是返寻到希腊词源Physis，即从shsein而来，意味由—…产生，自我展示。）不像人类双手制造的产品必须一步一步地形成，生产过程也全然木同于加工成品的存在自身，自然物质的存在不是分割开来的，而是与形成它的加工过程相同一：譬如种子在某种意义上蕴含着它已“是”棵树的含义，假如树木得以存在的成长过程停止，那么树木就不再存在。如果我们透过人类的目的这一背景再次考察这些过程，即有意识地开始和明确地结束，那么它们便具有了自动主义的特征。运动的所有过程都是自我运动，并因此不受外界的故意干扰，我们称之为“自动的”。在由自动化引入的生产方式中，操作与产品之间的区别，连同“产品先于操作”（这是唯一取得目的之手段）就不再有意义并且已经变得过时。技艺者及其世界的范畴不能在此适用，如同它们曾不能适用于自然与自然的宇宙一样。这就碰巧解释了为什么现代的自动化鼓吹者往往坚定地反对自然机械主义的观点，反对18世纪的实用功利主义，其实这些都是技艺者单方面专注于工作倾向的鲜明特征。

有关整个技术（即通过引入机器来改变生活与世界）问题的讨论，很奇怪地被误导到极端关注的机器给人类带来的是服务还是损害的歧途上。在此，我们假定设计每一个工具和器械的目的主要是为了减轻人类生活的重负和减少人类劳动的痛苦。它们的器具性也全然是从这种人类中心说的角度来理解的。但是，工具和器械的器具性与其生产对象联系得更为紧密，而且它们纯粹的“人类价值”受限于动物化劳动者对它们的使用。换句话说，作为工具制造者，技艺者发明工具、器械的目的是为创建一个世界，而非或至少不主要是用以帮助人类的生活活动。因此，问题并不在于我们究竟是机器的主人还是机器的奴隶，而在于机器是否

仍在为客观世界及其事物服务，或者恰好相反，是否机器和它的自动运转过程已经开始统治甚至摧毁世界及其事物。

有一点是肯定的：即连续不断的自动化生产过程不仅摧毁了“由人脑指挥的双手代表着最佳效率”这一“无理假说”，而且也否定了另一个重要的假设，即我们周围的世界万物都依赖于人类的设计，并且按照人类或者实用或者美观的标准建造而成。我们已经设计一些仍然能够满足特定的“基本功能”，但是其外形却主要由机器的运作加以决定的产品，以取代实用和美观这两个评判世界的特征。“基本功能”当然是指人类的生物式生活过程的功能，因为别无其他功能而为基本的必需，而只有产品本身（不仅包括它的各种变化形态，甚至还包括它经过彻底转变所形成的一个新产品），将完全依赖于机器的生产能力。

根据机器的生产能力来设计客体，而不是为生产某一特定客体而设计机器，这实际上完全颠倒了“手段一目的”范畴，如果这一范畴仍然具有意义的话。即使是最一般的目的（解放人类的力量），在过去通常有赖于机器，现在则被认为是次要的、弃置不用的目的。、因为机器的潜能有限，不足以“迅猛提高效率”。正如当今的事实指出的，再用“目的一手段”来描绘这一机器世界，就如同询问自然界这一问题——她产生种子以长成大树，还是产生大树以生成种子——一样毫无意义。同样道理，将大自然永不停息的进程引入人类世界这一持续过程——尽管很可能会毁坏作为人类技能世界的世界——很可能向人类这一物种提供生活之必需，其有效性和无限性正如自然本身于人在地球上建立起人造家园并在自然与他们自身之间树立起藩篱之前所做的那样。

对由劳动者组成的社会而言，真实的世界已经被机器世界所取代，尽管这个虚假世界不能完成人类技能的最重要的任务，即给非永存生物构建比它们自身更加稳固和永久的居住场所。在连续不断的操作过程中，这个机器世界正在逐渐丧失其独立的现世性特征，而这一特征在工具、器械时代以及当今机器时代的早期都表现得非常明显。它所依赖的自然过程越来越同生物过程自身相关联，以致于我们曾经运用自如的机器开始“像海龟身上的甲壳一样成为人类身体的外壳”。从上述发展的有利角度来看，技术实际上不再是“有意识的人类努力的产品，以扩大物质力量，而毋宁更像人类生物性的发展，在这一发展中，人类生物体的天生组织被逐渐地移植到人类的环境之中”。

21.工具和技艺者

技艺者的器械和工具（最基本的工具性体验由此产生）决定了所有的工作和制作活动。在这里，目的确实决定手段；不仅如此，目的还产生手段和组织手段。目的证明了为获取原料而向自然施加暴力的行为是正当的，这与木料证明伐木活动为正当和桌子证明破坏木料的活动为正当毫无区别。人们设计工具和发明器具的目的是为获取最终的产品，并且同一最终产品自身的生产构成了工作过程，决定了其所需的专家、相互合作的方法以及助手的数量等等。在工作过程中，评判一切事物的标准是为达到渴望之目的（而非其他）而具有的适用性和有用性。

手段和目的之间的标准同样适用于产品本身。虽然产品相对于其生产手段和生产过程而言是一种目的，但是可以说，产品本身不可能成为目的，至少只要当它作为使用对象存在时不可能成为目的。椅子是木工的目的，但只有当椅子再次成为一种手段（即要么作为一种其牢固性足以提供舒适生活的手段，要么作为一种交换手段）时，其有用性才能得以显示。每一制作活动固有的有用性标准的困难在于，手段与其所依赖的目的之间的关系非常像一条因果链，链中的每一目的在其他一些环境中又可以作为手段而出现。换言之，在一个功利的世界中，所有的目的都命中注定转瞬即逝，并被转换为某种更进一步的目的的手段。调

这种困惑是所有首尾一致的功利主义即一般优秀之技艺者的哲学所固有的，它可以从理论上诊断为天生没有能力理解实用和有意义的区别，我们从语言学上将其表达为“为了达到……的目的”（oder to）和“为了……的利益’（For the sake of）之间的差别。这样，渗入于工匠社会流行的实用理想——就像劳动者社会的舒适理想或者统治商业社会的获利理想一样——实际上已经不再是实用问题，而是意义问题。技艺者根据“为了达到……

的目的”而判断和做每一件事情，这恰恰是为了一般意义上的有用的利益。实用理想自身，一如其他社会的理想，不再被看作是为了获取其他东西所必需的；它只不过使人不再追问自身的实用。显而易见，莱辛曾经向其同时代功利主义哲学家提出的“然而有用有什么用？”之问题是没有答案的。功利主义的困惑在于，它没有得出一些能够证明手段与目的范畴正当的原则卿实用自身），而是深深陷入了永无休止的手段——目的链。“为了达到……的目的”成了“为了……的利益”的内容；换言之，作为有意义建立的实用产生了无意义。

在手段和目的的范畴之内，以及在统治全世界的使用对象和实用的工具性中，根本不存在终结手段——目的链的方法，也不存在阻止所有的目的最终再次被作为手段而使用的方法，除了宣称一个事物或另一事物就是“目的本身”。在技艺者的世界中，一切事物都必须具有某种用途，即一切事物必须将其本身作为获得其他事物的一种手段，而且意义本身可以仅仅作为一种目的，作为实际上或是应用于所有目的的同义反

复，或是术语上的矛盾的一种“目的本身”而显现。就目的而言，一旦被达到，它就不再是一个目的。此时，它不仅丧失了其指导和证明手段选择正当的能力，而且还丧失了组织和产生手段的能力。它现在已经成为众多对象之一，即它已经被投入到一个给定的巨大集合之中，而技艺者则从这集合中自由地选择追求其目的的手段。相反，意义则必定非常持久而且不会丧失其任何特性，不论它是否被实现，或更确切地说，它是否被人找寻到或者被人所忽略。就技艺者只不过是一个制造者、并且他只根据直接从其工作活动中所产生的那些目的和手段进行思考而言，他没有能力去理解意义的内涵，正如动物化劳动者不能理解工具性一样。而且，正如技艺者建立世界所使用的器具和工具成了——在动物化劳动者看来——世界本身一样，这样，这个世界的意义（实际上已经超出了技艺者力所能及的范围）对技艺者而言也难免成为自我矛盾的“目的本身”。

走出所有严格的功利主义哲学的无意义之困境的唯一方法在于，将使用事物排斥出客体世界而求助于使用自身的主体性。只有在一个严格地以人类为中心的世界中（在此，使用者即人自身，成为永无休止的目的——手段链的最终目的），实用才能获得与意义一样的尊严。然而悲剧在于，技艺者似乎一旦大功告成，就开始贬低这一成就，贬低目的和他自己的思想和手工活动的最终产品；如果人这个使用者是最高的目的，是“世界万物的尺度”，那么不仅自然界这个几乎被技艺者视为对工作“无价值的材料”，而且“有价值的”东西自身也仅成了一种手段，因而也就失去了它们自身的内在“价值”。

技艺者的以人为中心的功利主义在康德的公式中得到了其最佳的表述：人不能成为达到某种目的的手段，每一个人自身就是目的。尽管我们在康德之前就已发现（例如，洛克坚持认为任何人都不可以占有另一个人的身体或者使用他的身体力量）某种对命定结果的认识，而按照目的和手段的方法，这种认识必然在政治领域中导致一种不受阻碍的、不受指导的思考，但是，只有在康德那里，摩登时代早期的哲学才将自身从常识性的陈词滥调（我们总是从中可以发现技艺者制定社会准则的地方）中彻底解脱出来。当然，原因在于康德没有将他时代的功利主义原则公式化或概念化，相反，他首先打算把手段一目的范畴界定到恰当的位置上，并阻止在政治行动领域中使用这一范畴。然而，不能否认康德公式的功利主义渊源，同样不能否认的是，他的其他一些著名的、充满矛盾的对于人类对“不用于使用的东西”即艺术作品的态度的解释也具有功利主义渊源，他说我们从中得到的是“不带任何利益的快乐”。因为，使人成为终极目的的相同行为允许他“（如果他能够的话）使整个自然从属于这个目的”。也就是说，将自然和整个世界贬损到仅为一种手段，剥夺其独立的尊严。甚至康德也不能解决这个困惑，或者在不求助于自相矛盾的“目的本身”的情况下为技艺者阐明关于意义的问题，而且这个困惑存在于以下事实中：当只有制作及其工具性能够建造一个世界时，这同一世界才如同其所使用的材料（它仅是更深目的之手段）一样变得毫无价值，如果决定其形成的标准被允许在这个世界建立后仍然统治它的话。

人就其是一个技艺者而言已经被工具化了，这一工具化意味着所有事物都堕落成为手段，意味着这些事物丧失了其内在的和独立的价值，以致于最终不仅制作的对象，而且“整个地球和自然的所有力量”（它们明显地不依赖人类的帮助而得以形成，其存在不受人类世界的约束储丧失了其“价值，因为［它们］没有展现出源于工作的对象化”。国正是出于技艺者对待世界的态度这一理由，希腊人在其古典时期声称整个艺术和工艺的领域（在那里为了生产其他东西而非出于自卑的缘故，人们运用工具进行工作并且做某种事情）为banausic，这一词的最佳翻译是“市侩”，它意味着思想上的鄙俗性和行为上的功利性。如果我们意识到希腊雕塑和建筑的大师们无例外在“市侩”之列时，这种蔑视必然使我们感到惊愕不已。

当然，问题的关键并不在于工具性，即那种达到目的所使用的手段，而是在于制作经验的普遍化，在这样的普遍化中，可以把有用性和实用性确立为生活和人类世界的最终标准。由于手段和目的体验一如它显现于制作过程中的那样，不会随着产品的完成而消失，反而会延伸至其终极的目标，这种目标作为使用的客体而出现，所以这种普遍化就内在于技艺者的活动之中。对于整个世界和地球的工具化，对于一切给予事物的无限贬损以及变得毫无意义的过程（在这一过程中，每一目的都被转变为一种手段，而只有通过将人类自身塑造成世界万物的上帝和主人才有可能停止这一过程），所有这些绝不会直接来自制作过程；因为从制作的观点来看，最终的产品自身就是目的，就是一种具有自身经历的独立而持久的实体，如同在康德的政治哲学中人就是目的自身那样。只有就制作主要是制作使用对象而言，完成的产品才再次成为一种手段，也只有就生命过程控制所有事物并且为自身的目的而使用它们而言，制作所具有的生产的和有限的工具性才能变成现存一切事物的无限的工具化。

显而易见，希腊人天生的人类中心主义思想——这种“荒谬的”观点认为人类是最高级的生物，而且其他一切事物都从属于人类生活之所需（亚里士多德）——惧怕这种世界和自然的贬值，其惧怕的程度丝毫不亚于他们蔑视所有首尾一致的功利主义具有的十足的鄙俗性。他们在多大程度上认识到在技艺者身上看到的最高人类可能性的后果，这一点也许可以最佳体现在柏拉图反对普罗太戈拉的著名观点以及柏拉图所持的不言自喻的论点，即“人是所有有用东西的尺度，它是那些存在的事物存在的尺度，也是那些不存在的事物不存在的尺度”。国（普罗太戈拉显然从未说过“人是世界万物的尺度”，但传统上和标准的翻译中却已经使他这样讲。）问题的关键在于，柏拉图立即意识到如果使人类成为所有使用事物的尺度，那么人就是使用者和工具化者，而不是与世界相关的演讲者、行动者及思想者。既然将一切事物视为手段和目的根植于人类这个使用者和工具者的本性——如把所有的树看作潜在的木材——这一定最终意味着人类不仅成为那些依赖他而存在的事物的尺度，而且简直成为一切存在事物的标准。

在这一柏拉图式的解释中，普罗太戈拉事实上听起来更像康德最早

的先驱，因为如果人是世界万物的尺度，那么人就是置身于手段一目的关系之外的唯一的东西，即唯一将其他一切事物作为手段的目的自身。柏拉图十分清楚，制造使用对象和将所有自然事物视为潜在的使用对象的可能性，如同人类的天资、欲望一样都是没有极限的。如果允许技艺者统治最终的世界的标准同他们必须统治这个形成中的世界的标准相一致，那么技艺者最终将任意使用一切东西并且认为对他而言世界上存在的万物仅是一种手段而已。人将评判万物，就仿佛万物属于使用对象之列，这样根据柏拉图自己的例子，风不再以其自身的状况被理解为一种自然力量，而被认为是同人类的温暖、休息等需要紧密相连的——当然，这意味着风作为一种客观给予的东西已经从人类的经验之中被剔除了出去。正是因为这些结果，柏拉图晚年之时在其《法律篇冲再次回忆起普罗太戈拉的论述，他以一个几乎自相矛盾的公式进行辩解：不是人——人因其天资和欲望希望使用任何东西，因而以剥夺所有东西的内在价值而告终——而是“上帝才是有用东西的尺度”。

22.交易市场

马克思曾经提到（这是许多证明他卓越的历史意识的旁白之一），本杰明·富兰克林关于人作为工具制造者的定义具有“Yankeedom”的特征，即现代的特征，正如把人定义为一种政治动物是针对古代而言的一样。国这种评论的真实性表现在下面的事实中：即当今的时代企图将政治的人（即行动和说话的人）从公众领域驱逐出去，一如古代企图驱逐技艺者那样。这两个实例中的驱逐，与劳动者和无产阶级在19世纪解放之前的被排斥一样，都是木应当的。摩登时代当然完全认识到政治领域并非总是也不必成为纯粹的一种“社会”功能，注定要通过政府管理来保护人性中生产的社会的一面；然而，它把实施法律和秩序以外的每件事都当作了“闲谈”和“虚荣”。人的能力（摩登时代将其宣称的自然天生的社会生产力建立在这一人的能力之上），毫无疑问是技艺者的生产力。相反，古代则完全清楚在许多类型的人类共同体中，既不是城邦公民，也不是共和国本身在确立和决定公众领域的事务，但在这些领域，普通人的公共生活被局限于“为人民而工作”。换言之，局限于demiourgos，即为人民工作的人，它与oiketes不同，oiketes指家庭的劳动者，因而也就是奴隶。题这些非政治共同体的特点在于，他们的公共场所不是公民聚会的场所，而是工匠们展示和交换其产品的集市。此外，在希腊，正是所有潜在不断受挫的野心才阻碍了公民关注公共事务，阻碍了公民在不生产的agoreuein和politeuesthai中消磨时间，并将公共场所变成如同东方专制国家中的集市那样的一群商店。这些集市以及稍后中世纪城市的贸易工艺区所具有的特征在于，在展示出售货物的同时，也展示货物的生产过程。事实上，如果我们可以改变Veblen的用语的话，正如“抢眼的生产”是生产者社会的特性一样，“枪眼的消费”是劳动者社会的特征。

动物化劳动者的社会生活是无界域的和游牧民式的，因此它们无法构建或者居住在一个公共的世间的领域内。然而，技艺者与动物化劳动者不同，他完全能够拥有一个属于其自身的公共领域，尽管严格地讲它可能不是一个政治领域。技艺者的公共领域是交易市场，他能够在此展示其手工产品并赢得应有的尊重。这种展示技能的意愿，不但与“交换、易货和以物换物的倾向”密切相关，而且可能同样植根于这一倾向之中，按照亚当·斯密的说法，这一倾向将人从动物中区别开来。而重要的是，作为世界的建造者和物品的生产者，技艺者只需通过将其产品与他人的产品进行交换，就能够找到他与别人之间的恰当关系，因为这些产品本身总是在隔绝的状态下生产的。在摩登时代早期，隐私被视为社会每一个成员的最高权利，它实际上是隔绝的保证，而没有这种隔绝，任何作品都无法产生。不是中世纪的集市（在此，相互隔绝的工匠向公众展露其产品）上的旁观者与观众，而是社会领域的出现才威胁了工人的“壮观的隔绝”，在这个社会领域里，其他人并不满足于注视、评判与钦佩，而是希望被允许加入工匠的行列，并作为平等的一员加入到工作过程之中，并且最终使“能力”与“优秀”的观念遭到损伤。对于每一个具有师傅身份的人来讲，这种与他人的隔绝是必要的生活条件，它指独自沉浸

于“理念”，即关于事物的精神意象之中。这种师傅身份也与政治统治的形式不同，它主要统驭事物与材料而非人民。事实上，后者对于技艺活动是次要的，并且“工人”和“师傅”两词最初是被同义使用的。

唯一直接伴随技艺而生的，是出于师傅对助手的需要，或者出于师傅欲以其手艺教育别人的渴望。但是，他的技术与不熟练的帮助之间的区别仅是暂时性的，就如同成年人和孩子之间的区别一样。再也没有什么能比团队工作更加相异于技艺，或者对技艺更具破坏性了。团队工作实际上仅是不同种类的劳动分工，并且它预先假设了“将操作分解为构成它们的简单动作。”因团队是根据劳动分工的原则进行所有生产的多头主体，它与构成整体之部分具有同样的内在统一性。对团队的组成人员进行隔绝的每一企图，都将对生产本身产生致命的危险。但是，在积极从事生产时，师傅与工匠并不仅仅缺乏这种统一性；而且，那些将其与他人结合在一起的特殊政治形式，诸如在音乐会上表演，以及人们之间的相互交谈，也都完全超出了他的生产能力的范围。只有当他停下工作并且其产品已经完成，他才能够从其隔绝状态中安然走出。

在历史上，最后的公共领域，最后的至少与技艺者的活动有联系的聚会的地方，是展示其产品的交易市场。商业社会即摩登时代早期阶段或者制造业资本主义开端的特征，产生于“抢眼的生产”。随着普遍地对买卖与以货易货可能性的渴望。随着劳动者与劳动社会的兴起，抢眼的生产及其荣耀被“抢眼的消费”及其伴生物——空虚所取代，于是商业社会也就宣告结束。

正如马克思曾反复指出的那样，确切地说，在交易市场上聚集的人们不再是制造者本人，因为他们不是作为个人，而是作为商品和交换价值的所有者聚集在一起。在一个产品交易已成为主要的公众活动的社会，即使是劳动者也成为了所有者，即“他们劳动力的所有者”，因为他们所面对的是“金钱或者商品的所有者”。正是在此意义上，马克思著名的自我异化的观点，即人堕落成为商品才得以成立，而且这种堕落是生产社会中劳动状况的特征，这个生产社会不是把人作为人，而是作为以其产品质量为衡量标准的生产者来加以评判。相反，劳动社会则是根据人们在劳动过程中所起的功能评判人；尽管在技艺者看来，劳动力是产生必需的更高目的（即或是使用对象，或是交换对象）的唯一手段，但是，劳动社会却把它为机器保留的同样更高的价值赋予了劳动力。换句话说，这一社会只是看上去更“人道”，虽然下面的看法是真实的：即在劳动社会的条件下，人类劳动的价格提高到如此程度，以致于比起任何自然给予的材料或者物质，它似乎被赋予了更多的价值和更具有价值；事实上，它只是预示着一些甚至更“有价值”的东西，即机器的更平稳地运作，它的巨大的加工能力首先把所有的东西标准化，然后再降低消费品的价格。

商业社会，或者具有一种激烈竞争和不懈追求精神的资本主义早期阶段，仍然由技艺者的标准加以统治。当技艺者走出其隔绝状态时，他便以商人与贸易者的身份出现，并凭借此种能力建立了交易市场。当

然，这个交易市场必须先于产业阶级崛起而存在，到了那时，这个产业阶级就专门为市场而生产，即生产交换物品而非使用物品。从封闭的技艺到为交换性市场而制造，在这个过程中，制成的最终产品部分地（而非完全）改变了产品的质量。单独决定事物能否作为事物而存在、能否作为一个与众不同的实体在世界上久存的持存性仍然是最高的标准，虽然这种持存性使事物不再适于使用，而适于为了未来交换而“预先存储”。

这是使用价值和交换价值之间现行区别中反映出来的质的变化，借此后者与前者相互联系，如同商人、贸易者与建造者、制造者之间的相互关系一样。就技艺者制造使用物品而言，他不仅在隔绝的状态下私自生产它们，而且也同样是为了私自的使用。然而，当使用物品成为交换市场上的商品时，它们就超出了私人领域而呈现于公共领域。价值，作为“人类的观念中一种东西的占有与另一种东西的占有之间的相互比例的想法”，“总是意味着体现在交换中的价值”。国这一点经常被提及，但很不幸又同样经常地被遗忘。因为，只有在任何东西都能与其他东西进行相互交换的交易市场上，所有的东西才具有了价值，无论它们是劳动或者工作的产品，还是物质生活、生活的方便或者精神生活所需的消费品或使用物品。这种价值唯独存在于公众领域的尊重之中，在这里，东西作为商品而出现，赋予一种东西以这种价值的不是劳动、工作、资本、利润、材料，在那里，它才得到尊重，获得需要，或遭到忽略。价值的特质在于：一样东西决不能私自占有，而一旦它在公众领域中出现就会自动获取价值。正如洛克十分清楚地指出，这种“市场价值”与“任何东西的天然价值”国毫不相关，而这个“任何事物内在的天然价值”是事物本身的一个客观特质，“它是处于单个购买者或者卖主的意志之外而附属于事物自身的某些东西，无论他是否喜欢，它都存在，并且他应当承认这一点”。只有通过改变事物本身，才能改变事物的这一内在价值，比如一个人通过砍去桌子的一条腿来毁灭整张桌子的价值，而商品的“市场价值”则要通过“那件商品拥有的与其他商品的一些比例的变动”被改变。

换言之，与事物、行为或者观念不同，价值从来不是特定人类活动的产品，而无论什么时候，只要当这些产品卷入到社会成员之间不断变化的交换相对性之中，价值就会得以形成，正如马克思所正确坚持的，没人“在隔绝的状态中产生价值”（马克思本应该补充说，也没人在他的隔绝状态中关注价值）。事物、观念或者道德理想“只有在它们的社会关系中才形成价值”。

古典经济学中的混乱，以及来自于哲学的使用“价值”（value）一词的更糟糕的混乱，最初是由下述事实造成的：即“wor山”这个更古老的词汇（我们仍然能在洛克的理论中找到），被表面上更为科学的“使用价值”一词所取代。马克思同样接受了这一用语，同他对公共领域的厌恶相一致，他一贯将从使用价值到交换价值的转变视为资本主义罪恶的根源。但是，在商业社会（在那里，交易市场确实是最重要的公共场合，因而在那里，所有的东西都变成了可交换的价值——商品）这些罪恶的背景下，马克思并没唤起物品自身“内在的”客观价值。相反，他将物品

在人们的消费生活过程中所具有的功能作为替代之物，而这个过程既不知道客观的和内在的价值，也不知道主观的和社会决定的价值。在所有物品分给所有劳动者的社会主义平等分配中，每个有形的物品在维持生活和劳动力再生的过程中，都溶解成了一种纯粹的功能。

然而，这一用语上的混淆仅仅是故事的一小部分。马克思坚持“使用价值”这一用语的理由，就像为价值的产生寻求客观根源——例如劳动，或者土地，或者利润——所进行的大量徒劳努力的理由一样，在于没有人觉得能够轻而易举地接受以下这一简单事实：交易市场（它决定着价值的适当范围）不存在“绝对价值”，寻求绝对价值同把圆变方的企图一样徒劳无益。所有物品的不幸贬值，即所有内在价值的丧失始于它们向价值或者商品的转化，因为从此时起，它们就处于一种同其他一些可获取的、替代它们的东西的相互关系之中。普遍的相关性，即一事物只存在于同其他事物的相互关系中，和内在价值的丧失，即没有什么事物具有一种不受变化的供求估计制约的客观价值，是价值这一概念本身固有的。国这种在商业社会中似乎是不可避免的发展之所以成为不安的一个深层根源，并且最终构成了经济学这门新科学的主要问题，其原因甚至不在于这样一种相关性，而在于这样的事实：即技艺者（他的整个活动是由经常不断地使用规则和标准来决定的）无法忍受丧失“绝对的”标准或准绳。就货币而言，它显而易见是各种东西的一般等价物，从而使它们能够相互交换，但是货币决不具备一种超越所有使用并且在控制之下仍能生存的独立和客观的存在，而这一存在则是尺度或任何其他标准（在考虑到它要衡量的事物和进行衡量的人时）所具有的。

这种标准和普遍规则的丧失，没有它人类就不能建成任何世界，柏拉图早在普罗大戈拉有关将人（东西的制造者）及其对事物的使用作为他们的最高标准的建议中就已察觉。这表明，交易市场的相关性同工匠世界和制作经验所产生的工具性的联系是多么密切。前者确实来自后者源源不断的发展。然而，如果这的确属实，那么柏拉图的回答——不是人，而是“上帝是所有事物的标准”——将变成空洞的道德说教，正如摩登时代所假定的那样：工具在有用性的伪装之下统治着完全的世界，正如它完全统治着这样一种活动一样，世界及其所包括的所有事物通过这种活动才得以形成。

23.世界的永恒性及艺术作品

在赋予人类技能以稳定性（没有这种稳定性，人类就没有个可靠的家园）的诸多事物之中，有大量物体毫无实用性，并因其独特而不具可交换性，因而无法通过一般等价物（例如货币）进行等价交换。如果这些东西进入交易市场，其价格也只能被任意确定。此外，与艺术作品的真正交流当然不在于“使用”它；恰恰相反，我们必须小心翼翼地把它从所有一般使用物品中搬移出来，将其安放在这一世界的恰当位置中。同样道理，也必须把它从日常生活计匕其他东西更少与日常生活发生联系）的迫切需求与渴望中搬移出来。至于艺术作品的这种非使用性是否像一般使用物品满足更为平常的需求那样，一直适合于满足或者艺术是否曾经满足过人类所谓的宗教需求，则不在本文讨论之列。即使艺术的起源毫无例外地具有宗教的或神话的色彩，但事实上艺术已经在与宗教、巫术与神话的分离中辉煌地生存了下来。

由于艺术作品的显著的永恒性，它们在所有有形事物中最具强烈的现世性；它们的持存性即使在自然过程侵蚀的影响下也无损丝毫，因为它们不在生灵的使用之列，这种使用——它远离了实现艺术自身内在之目的（如椅子通过被坐而实现其目的）——只能毁灭它们。这样，它们的持存性就高于所有事物仅仅为存在而所需的持存性；它可以穿越时间以达到永恒。在这种永恒中，凡人所有并加以运用的技能，即不是绝对的人类技能的稳定性获得了其自身的表现。俗物世界的持存性唯有在此才显现得如此纯粹和清晰，因而唯有在此，这个俗物世界才如此蔚为壮观地向终有一死的生物展示其自身的不死家园。现世的稳定性在艺术的永恒性中仿佛已变得透明如风，以致于不死的前兆——并非灵魂或生命的不死，而是经由易死之双手而获得的某种不死——目前已经变得有形可见，一如闪光能被看到，声音能被听到，讲演能被理解。

艺术作品直接来源于人类思考的能力。正如交换物品来源于人类的“交易与易货的习性”，使用物品则来源于人类的使用能力。上述这些都是人类的能力，而不仅仅是诸如感觉、渴望、需求等之类的人类的动物本性，人类与这些本性相连，这些本性常常构成人类的主要成分。人类的这种特征如同其他种类的动物相应的特征一样，与人类在地球上将世界创造成其家园无关，假如他们打算为人类的这种动物性构建一个人造的环境的话，那么它将是一个非世间，一种生出的而非创造的结果。思与感觉相关，它转变了其沉默及话语不清的沮丧，正如交换转变了赤裸裸的贪婪欲望以及使用转变了极度的需要一样——一直到它们都适合于进入世界并且都被转变成事物，成为具体的东西。在每一个例子中，人类的能力就其本质而言具有世界开放性和直接性，它超越了自我的枷锁并将炽热的情感投入到世界之中。

在艺术作品的实例中，对象化并非仅仅是转变；它是变形，一种真正的质变，在这一变形中，仿佛希冀所有火焰烧成灰烬的自然过程被逆转过来，甚至灰烬也能燃烧成火焰。国艺术作品是思考之物，但这并不

妨碍它们成为这一物。思考的过程本身木生产或制作有形的东西，例如书籍、绘画、雕像及乐曲，就像用本身不生产或者建造房屋和家具一样。在记录一件事物、描绘一幅肖像、塑造一个形象，或者谱写一首旋律过程中产生的对象化，当然与事先的思考相关，但是，实际上使思考变为现实或制造思考之物的是同一技艺，它通过人类双手这种原始工具构造出人类技能的其他持久的东西。

我们先前曾指出，这一对象化（没有这一对象化，思考就不可能显现为有形之物）总是要付出代价的，这一代价就是生命本身：这一对象化永远是一种“活精神”必须在其中生存的“死字母”，一种只有当死字母同愿意拯救它的生命再次发生联系时，它才能从中得到死亡的拯救，尽管对死的拯救与所有活的东西相互分享，但它也将再次死亡。不过，这一死亡虽然可以这样说，它出现在所有的艺术中，表明人类心灵或头脑的思考的原初之家与其在世界上的终极目的之间的距离因不同的艺术而不同。在音乐和诗中（这是最少形象化的艺术，因为它们的“原料”是由声音和文字组成），它所需的形象和技艺也被降到了最低限度。年轻诗人和音乐神童无需太多训练和经历就可以达到完美——这在绘画、雕刻或建筑中是无法做到的。

以语言为其材料的诗也许是最富有人性、最少现世性的艺术，它的最终作品与赋予其灵感的思考最为接近。诗的持存性经由语言的锤炼而成，以致于仿佛讲出的最密集和最简洁的语言就是诗本身。这里，作为缪斯女神之母的回忆，就直接转化为记忆，而诗人则凭借节奏实现这种转化，并且经由节奏的转化，诗几乎通过自身而固定于记忆之中。正是与活生生的记忆的密切关系才使得诗能够超越印刷或手写的纸张而永浪其持存性，并且尽管诗的“质量”也许可以用各种标准加以衡量，可它的持存性将必然决定于其“可记忆性”，即其永久固定于人类记忆的可能性。在思考的所有事物中，诗与思考最为接近，而且与其他艺术作品相比，它更不显眼；然而，即便是首诗，不管它作为活着的话语在诗人及其听众的回忆中存在多久，它最终也将被“制造”，亦即被记录下来并转化为众多事物中的一种有形之物，因为记忆和回忆的禀赋需要有形之物记住它们，以免它们自生自灭。㉑

思考与认识是彼此不同的。在所有伟大的哲学中，思考作为艺术作品的源泉，无需转化或变形就能得到表现，而认识过程（我们通过它获取并积累知识）的主要表现形式是科学。认识总是追求一个明确的目标，这一目标可以由实际的考虑和“无聊的好奇心”设定；但是一旦达到这个目标，那么认识过程也就宣告结束。相反，思考在自身之外既没有一个目的，也没有一个目标，它甚至不产生结果；不但技艺者的功利主义哲学，而且行动着的人以及热衷于在科学上有所成就的人，总是不厌其烦地指出思考是如何全然“无用”——的确如同其赋予灵感的艺术作品一样无用。严格地讲，思考甚至不能宣称这些无用的产品归其所有，因为它们和庞大的哲学体系一样几乎不能称作纯粹思考的结果，因为思考的过程使得画家或正在写作的哲学家必须中断这一过程，以便为实现其作品的对象化而进行转化。思考活动如同生命自身一样无情和重复，思

考究竟是否有意义这一问题就像追寻生命意义的问题一样，成了无法解答的谜；思考的过程是如此深刻地穿透整个人类存在，以致于它的起始和终结与人类生命本身的起始和终结完全一致。因此，尽管思考使技艺者产生了现世最高的生产效率，但思考并不是他的特权；可以说，只有在他由于好高骛远而失败的地方，在他开始生产无用的东西（这些东西与物质或智力需要毫不相关，与人的物质需要和对知识的渴望毫不相关）的地方，思考才开始成为他的灵感的来源。另一方面，认知不仅仅贯穿于智力或艺术工作过程，而且也贯穿于所有的工作过程；像制作本身一样，它是一个具有起始与终结的过程，其有用性能够被测定，如果这一过程不产生结果，它就会失败，正如当木匠生产出一张两条腿的桌子时其技艺就已失败一样。科学上的认知过程与制作中的认知功能基本上没有什么不同；经由认知产生的科学结果像所有其他事物一样增加了人类的技能。

进一步讲，思考和认知都必须与逻辑推理能力作一区分，后者主要通过诸如在从不证自明的陈述中推论，在一般原则下将特殊事件归类，或者维持环环相扣的结论的技巧中得到表现。在这些人类的能力中，我们实际上遇到了一种思维能力，这种思维能力在不止一个方面与动物性人类同自然界进行的新陈代谢中所发展起来的劳动能力非常相似。我们通常将依赖于思维能力的精神活动称之为智力，并且这种智力确实可以通过智力测验加以衡量，一如体力可以通过其他测试来测定。它们的规律，即逻辑的规律像其他自然规律一样可以为人所发现，因为它们最终扎根于人类大脑的结构之中。而且，对于正常而健康的个人来讲，它们具有与规范我们人体其他功能的必要的驱动力相同的强制力。正是人类大脑的结构才迫使我们承认二加二等于四。如果人类确实是摩登时代意义上理解的理性动物，换言之，这一动物种类因它具有高级思维能力而与其他动物相异，那么新近发明的电子机器（它时而令其发明者惊慌失措，时而令其发明者困惑不解，远比人类“聪明”）的确成了一些homuncu＊事实上，它们像所有的机器一样，在由来已久的分工制度将一切操作分解为最简单的构成动作（例如重复性的动作替代了繁复多样的工作）之后，只不过成了人类劳动能力的替代物和人为的改进罢了。机器的巨大威力通过其速度而显现，其运转速度远远超过了人类思维能力的速度；正是由于这一非凡的速度，机器使繁复多样的工作成为多余，而它则是前电子时代加速分工的技术工具。巨型计算机证明了摩登时代错误地相信了霍布斯的这一看法：即理性在“重视结果”的意义上是人类最高、最富有人性的能力，证明了马克思、柏格森或者尼采等生命与劳动哲学家正确地观察到的这种类型的智力（他们误认为是推理能力）仅仅是生命过程本身的一种功能而已，或者正如休漠所言，仅是一个“情感的奴隶”。显然，这种思维能力及其所进行的令人深信不疑的逻辑活动都不能构建起世界，它们与生命、劳动及消费的强制性活动一样都是无世界的。

古典经济学中一个显著的脱节之处在于，那些以其言行一致的功利主义现为荣的理论家却常常对纯粹的功利悲观失望。作为一条规则，他们十分清楚地认识到特定的工作生产率与其在于它的有用性，不如在于

它产生持存性的能力。就这种脱节而言，他们心照不宣地承认他们自己的功利主义哲学缺乏现实性。因为，尽管一般东西的持存性只不过是永恒的一种微弱反映（只有最具现世性的东西——艺术作品才具有这种永恒），但是这一特性——在柏拉图看来因其接近不朽而变得神圣——却是作为东西的一切东西中固有的，而且正是这一特性或缺乏这种特性才使它从其形状中闪现出来，并使它美丽或者丑陋。诚然，一个普通的使用对象并不美，而且也不应该试图变美。然而，不管具有什么样的形状或看起来形状如何，都无助于成为美丽的、丑陋的或美丑兼有的东西。一切存在的东西必然会显现，但若无自己的形状，任何东西都无法显现；因此，事实上不存在不以某种方式超越其功能性使用的东西，其超越、其是美或丑，与公开显现及被看见是完全相同的。同样道理，任何东西（在其纯现世性存在中）一旦完成，就超越了纯工具性的范围。评判事物优秀性的标准不仅仅在于它的有用性，好像丑陋的桌子将会实现与漂亮桌子一样的功能，而且还在于它所应展示的形象是否具有充分性，用柏拉图的话来说，这也就是精神形象是否具有充分性，或更确切地说，由灵魂的眼睛看到的形象——这种形象先于其入世并在其可能的毁灭中生存下来。换句话说，甚至对使用性东西的评价也不仅仅根据人们的主观的需求，而且还根据世界的客观标准，这些东西将在这一世界里找到其存续、被看见和被使用的场所。

人造的俗物世界，即由技艺者构建的人类技能，成了终有一死的人类的家园，这一家园将长久存在，并超越人类生命和行动的不断变化的运动，其原因仅仅在于它超越了生产用来消费的东西的纯功能至上和生产用来使用的东西的纯功利性。非生物意义上的生命（人在生死之间经历的期限）在行动和语言中来展现自己，这两者与生命一样有一种基本的无效性。“丰功伟绩与豪言壮语”在行动和语言一旦逝去之后将不会留下丝毫可以得以长久的痕迹。如果动物化劳动者需要技艺者帮助其减轻劳动以及消除痛苦，如果终有一死的生灵需要他的帮助以在地球上建立一个家园，那么行吟着的人类就需要技艺者竭尽全力的帮助，也就是说，需要画家、诗人和历史编纂者、不朽功勋的创造者及作家的帮助，因为如果没有他们，他们活动的唯一成果即他们演出及讲述的故事都将不复存在。为了使这个世界成为其始终意欲成为的样子，即地球上活着的人们的家园，人类技能就必须成为一个适合于安置行动和语言的归宿，因为行动不仅对生命的必要性全然无用，而且与制作活动（世界本身及其万物即经由制作而产生）的多样性具有本质的不同。这里，我们无需在柏拉图与普罗太戈拉之间作出抉择，或者断定万物的尺度究竟应该是人抑或神；所能确定的东西就是这一尺度既非生物生命和劳动的必然驱动，也非制作和使用的功利性工具主义。

第五章　行动

如果将悲伤写进故事或告诉他人，那么就能忍受所有的悲伤。

——艾萨克·迪内亲

在每一行动中，行动者首先想做的——不管他的行动是出于自然需要，还是随心所欲——就是展示自身的形象。因此，随之而来的便是每一行动者——就其行动而言——在行动中体会的一种欢乐；由于现存的每一事物总渴望自身的存在，由于行动者在行动中的存在总是得到巩固，因此，欢乐必然随之而至？……这样，除非通过行动使潜在的自我得以展现，否则，无行动可言。

——但丁

24.行动者在言行中的自我展现

人的多样性——言行的基本条件——具有平等和差别的双重属性。如果人不平等，那么他们不仅不可能相互理解并了解其先辈，而且也不可能规划将来并预测后人的需要。如果人无差别——每个人都有别于任何其他一个现在、过去或将来的人——那么他们也就无需通过言行使自己被人理解，只需用符号和声音来交流直接的、相同的需求和欲望便足够了。

人的差异性与不同性不是一回事。不同性指所有事物都具备一种奇特品质——“alteritas”。因此，在中世纪哲学中，它是存在物四项基本的、普遍的品质中的一项，比任何一个特定的品质都重要。的确，不同性是多样性的一个重要方面，也是为什么我们所有的定义都有差别、为什么不将一物区别于另一物我们就无法判定这一物的理由。不同性的最抽象形式可以在无机物的纯粹增加中找到，而所有有机体生命都一直在展现其变种和差异性，甚至在同一物种的类之间也是如此。但是，只有人才能表达出这种差异并使自己同他人相区别；而且也只有人才能同自身交流，且不止是交流某种信息——干渴或饥饿、爱情或故意或害怕。不同性（人与现存物共有）和差异性（人与生命之物共有）成了人的独一无二的特征，人的多样性是这一独一无二的存在物的似非而是的多样性。

言行表现出这种独一无二的差异性。通过它们，人们使自己同他人相区别，而不只是表现出差异性。它们是人们（不是作为物，而是作为人）借以相互展现的方式。这种展现同单纯的肉体存在不同，它有赖于主动性；但这是一种没有哪个人能加以抑制（并仍然是人）的主动性。在vitaactiva中，确实不再有其他的活动。人不劳动可以生活得很好，他们能强迫他人为其劳动，他们能十分容易地作出决定以利用和享受这个俗物世界（而无需设置一个有用的目标）。虽然剥削者或奴隶主的生活以及寄生者的生活也许很不公正，但他们无疑是人。另一方面，没有言行的生活——用《圣经》意义上的话来说，这是唯—一种已经急切地脱弃了所有展现和空虚的生活方式——简直是死寂一片；它不再是一种人类生活，因为此时人不再生活于人与人之间。

我们以言行使自己进入了这个人类世界；这一进入就像一次再生，在这次再生中，我们证实并接受我们最初的身体长相这一明显的事实。这种“进入”不像劳动那样为情势所迫而强加于我们，也不像工作那样由功利所激发。它也许是由一些人（我们期望作为伙伴加入到他们中去）的在场激发的，但却从不为其左右。产生这种“进入”的冲动来自我们诞生时进入世界的那一刻，我们对我们的主动性开启一些新的东西，以对这一刻作出反应。就其最一般的意义而言，行动意味着采取主动，意味着开始（正如希腊语archein，即“开始”、“导引”，最终是“统治”所表明的），意味着促使某物启动（这是拉丁语agers的最初意义）。由于他们就诞生而言是initium（即新来者和初学者），所以，人们采取主动性，

促成行动的产生。奥古斯汀在其政治哲学中说，“总有一个开端，人在被创造出来之前无人存在。”这一开端不同于世界的起源；它是人（他本人就是一个开创者）而非物的起源。随着人类的产生，起源的原则便进入世界本身。当然，这只是以另一种方式说，当人类产生时，而不是在此之前，也就产生了自由原则。

新事物的诞生（它不能从以前发生的任何事情中加以预测）是起源的本质。这一让人甚感诧异的不可预见性是起源和开端固有的。这样，来自无机物的生命起源在无机过程中是不可能的；正如从宇宙过程或人类来自动物生命演化的观点来看地球的形成一样。新事物总是在统计规律与其机率的巨大差异中产生的，就所有实际的、每天的目的而言，这一机率就成了确定性。因此，新事物总是以一种奇迹的面目出现的。人能够行动的事实意味着：他能预见不可预见的东西，能做几乎不可能的事。这一点之所以成为可能，其原因仅仅在于每个人都是独特的。这样，随着每一次降生，一些独特的新东西便来到了这个世界。正因为人的这一独特性，我们可以肯定地说，在他们之前无所谓人的存在。如果作为起源的行动同降生的状况相一致，并且行动就是人之初生状态的实现的话，那么，言语也就同人之差别性相对应，并实现了人类的多样性状况，也就是说，实现了在相同的存在中作为独特的、有差别的存在的人类的生活状况。

言行两者密切相关，原因在于初始的、特定的人类行动必须同时回答问及每个新来者的问题：“你是谁？”揭示某人是谁暗含于这个人的言行中。然而，很显然，语言同展现间的关系较行动同展现间的关系更为密切，正如行动与起源之间的关系较语言同起源之间的关系更为紧密一样，尽管许多、甚至大多数的行动是以语言的方式表现出来的。不管怎样，没有语言的伴随，行动不仅会失去其展现的特征，而且也同样会失去其理由——可以这样说。不是行动着的人而是行动着的机器人将获得从人类的角度来说不可能理解的东西。没有言语的行动不再是行动，因为这里不再有行动者；而行动者（行动的实践者）只有当他同时也是说话者时，他才能成为行动者。他开始的行动通过充满人性的语言被表现出来；尽管没有语言伴随，他的行动也可以从其粗蛮的体形中观察到，但其行为只有通过语言——他在话语中认定自己是一个行动者，并声称在做什么、已经做了什么以及打算做什么——才变得相关。

没有其他哪一种人类的活动像行动一样需要语言。在所有其他的活动中，语言扮演了次要的角色，它只是作为一种交流的手段或某种在沉默中也可实现的某些东西的伴随物。语言作为一种交流和信息的媒介确实是极为有用的；但这样它可以被一种符号语言所取代——它可能在传递某种意义——例如在数学及其他学科或某种团队工作的形式中一时被证明更有用和更适宜、这样，人类行动的能力（尤其是一致行动的能力）对于自我保护或追求利益来说确实也是极为有用的。但是，倘若这里把行动作为达到目的的手段是最危险的话，那么很显然沉默的暴行更易于实现同样的目的。如此看来，行动似乎不是暴力的有效替代，正像说话（从纯粹功利的观点来看）是符号语言笨拙的替代一样。

人们在言行中表明他们是谁、积极地展现其个性，从而使自己出现在人类世界中，虽然他们外表的特征并不显示其独特的体形和声音。同某人可能是“什么”（他可能表现的或隐藏的品质、天赋、才能和缺陷）截然不同的“谁”的展现蕴含于他的一言一行中。它只有在完全沉默和消极中才不显露，但它的展现作为一个刻意追求的目标几乎是达不到的，尽管一个人可以以同一方式占有和处置这一“谁”，并能处置他的品质。相反，这一点是很可能的——这个“谁”（在其他人看来是明确的、不会错的）依然隐藏在一个人自身的后面，就像希腊宗教中的daim6n（守护神）一样，他一生伴随着每一个人，总是从后面探头往前看，这样只有在那些与他正面相遇的人的眼中才是可见的。

言行的这一展示性品质只是在人们的相处（彼此既不赞成也不反对）中表现出来，即在人的纯粹的群体性中表现出来。虽然没人知道其言行向谁展示、何时展示，但是他必须甘冒展示的风险。而这一点，无论是必然以忘我和不为人知的优秀作品的创作者，还是必然隐藏在他人之后的罪犯都不感兴趣。他们都是孤独的，一个有益于他人，另一个则有害于他人，因此他们在人类交际的界域之外。此外，他们在政治上是无足轻重的，他们只是在腐化堕落、社会瓦解和政治衰败的时代才登上历史舞台。由于其固有的以行为揭示行动者的倾向，行动需要充分展现我们曾称之为荣耀的闪光的辉煌，而这只有在公共领域才是可能的。

在行为中不揭示行动者，行动就失去了其特有的品质，成为其他诸种成就中的一种。这样，行动就像制造是生产一种东西的手段一样，成了实现目的的一种手段。只要人类的群体性一丧失——即人们彼此要么和睦相处，要么反目成仇，就像在现代战争中人们为了取得有利自己、不利敌人的目标而采取行动和使用武力一样——这种情况就会发生。在这些状况中（这种状况永远是存在的），语言的确成了“说话”——仅仅是多了一种达到目的的手段而已，不管它有助于蒙蔽敌人，还是有助于蛊惑人心；在这里，话语什么都未展现，展现只是来自行动本身，这一成就（同所有其他的成就一样）不能揭示“谁”——即行动者具有的独特的、显而易见的特征。

在这些状况中，行动通过超越纯生产活动——从低级地制造使用物品到富有灵感地创作艺术品，行动在最终的产品中才揭示其意义；并在制造过程终结（此时它可清楚地展现出来）之前无意展现自己——而失去了特质。没有名字的行动（即“谁”与行动有关）是毫无意义的，而一件艺术作品则保留了它的一种相关性，不管我们是否知道作者的名字。第一次世界大战后为“无名战士”建立的纪念碑不仅证实了颂扬（自那时起至今，颂扬依然存在）的必要性，也证实了寻找“谁”——即一个在四年的大屠杀中应该暴露出来的、可辨认的人——的必要性。对这一残酷事实的不情愿的认同，激发了人们为“不知名者”——所有那些由于战争而未能为人所知以及因此而被剥夺了人格尊严（并非其成就）的人——建造纪念碑。

25.关系网和被叙述的故事

表明不可替代的言者和行者是谁（尽管是很清楚的），具有一种奇特的木确定性，这一不确定性破坏了所有旨在进行明确的语言表达的努力。当我们想说“某人是谁’财，我们的用语鬼使神差地使我们说“他是什么”；我们纠缠于一种他必然与同他相像的人都有的特征的描述，我们开始用陈旧的词汇来描述一种类型或一个“角色”，其结果便忽略了他特有的特征。

这一挫折同哲学上众所周知的人的定义的不可能性有着密切的关联，所有确定和解释“人是什么”的定义都指本质（因而他可能与他人共有），而他特定的不同之处只有在确定“他是哪一类型的‘谁”’中才能找到。然而，除了这种哲学上的复杂性外，不可能性——可以这样说，当它在不停的言行中展现自己时，它在词汇这一人的活的本质中固化了——同我们主要以言行方式活动于其间的整个人类事务领域有着密切的关系。当我们处理一些其本质为我们所掌握（因为我们能对它命名）的事情时，这一不可能性在原则上排除了我们处理这些事务的能力。问题在于，这个“谁”的展现方式，与人所周知的古代圣贤们的木可靠的展现方式一样，照赫拉克利特的说法，这种展现“既不体现也不隐藏在言辞中，但具有明显的迹象”。这是所有众所周知的相同的不确定性——不仅是政治事务的不确定性，而且是所有不受居间的、稳定和持久的影响直接在我们中间发生的事的不确定性——的一个基本要素。

这仅仅是人的行为随之而来的整体性和交往性最先碰到的许多挫折之一。虽然它或许是我们要对付的一种最根本的挫折——就它不是出自我们同一些更可靠更具生产性的活动（如制造或沉思或直觉、甚至劳动等）的比较而言——但是，它表明了一些根据其自身目标而使行动受挫的东西。要害之处乃在于展现的特征——没有了这一特征，言行都将丧失人的相关性。

言行在人与人之间发生，正如它们以人们为指向一样。即使其内容完全是“客观的”、与人类活动于其间的俗物世界的事有关——这些事以物质形态存在于人们中间、且从中产生了它们具体的、客观的现世利益——它们也保留了展示行为者的能力。这些利益（在利益一词最原本的意义上说）构成了某些interest的东西，它存在于人们当中，因而能够将人们联系并结合在一起。大多数行动和语言与这种中间性有关（它因每一组人群而异），这样，大多数言行除了展现这一言行者之外，还与现世的一些客观现实有关。由于这一主体的展现是一个不可分割的整体，因此，哪怕是最“客观”的交往（带有其利益的、物质性的现世居间物）也被掩盖了——可以这样说——被一种完全不同的居间物超越了，它由行为和词汇构成，并完全出自人们之间直接的言行。这种次要的、主观性的居间物不是有形的，因为不存在它能从中得到的巩固的、有形的客体；言行过程不会产生这些结果和最终产品。但是，就其中所有的无形性而言，这一居间物同我们共同可见的俗物世界一样真实。我们把这一

现实称之为人际关系之网，即通过隐喻来表明它的一些无形特性。

严格地说，人类事务的领域是由存在于人类共同生活中的人际关系网构成的。通过言说来表明“谁”，通过行动来确定新的开端，所有这些总会陷入一张早已存在的网中，在这张网中可以感受到它们直接的结果。言行共同开创了一个新的过程，这个过程最终以新来者独一无二的生活经历的形式表现出来，对所有他与之联系的人的生活经历产生独特的影响。正是由于早已存在着人际关系之网（它有着数不清的相互冲突的愿望和意图），使得行动几乎永远达不到它的目的。但也正是由于这一中介物（在这当中，只有行动是真实的），才使得行动如同制造有形物品那样自然而然地、有意或无意地“生产”出许多故事。这些故事也许被记录在文件或纪念碑中，也许可以在使用物品或艺术作品中看到，也许被人们讲述、复述并被融入各种物品之中。它们自身（就其活生生的现实性而言）较这些物化形式更具一种完全不同的性质。比起任何一个人工产品所告诉我们的谁是这一产品的作者，它们告诉了我们更多的关于其主体（即每个故事的“主角”）的东西。但恰当地说，它们不是产品。尽管每个人通过其言行将自身融入人类世界，从而开始其生活，但是没有哪一个人是自己生活故事的创作者或制造者。换言之，故事（言行的结果）虽然表现出一个行为者，但它既非作者亦非制造者。一个人在行动者和承受者这一双重意义上开始了一个故事，并成为它的主体，但没有人成为它的作者。

每个人介于生死之间的生命最终都可以作为一个有“开端”和“结局”的故事来讲，这是历史的前政治和前历史状况，伟大的故事既无开头又无结尾。但是，为什么每个人的生活历程都在述说自己的故事、为什么历史最终成了人类的“故事书”——其间有众多的行动者和言说者，但却没有真正的作者——其原因在于它们都是行动的结果。历史上伟大的不知名人物（他已经令现代历史哲学陷于困惑）不只是在这样一个时刻——人们把历史视作一个整体、并意识到历史的主体（即人类）是一个永远不可能成为积极行动者的抽象存在——才出现的；他已经使自前古时期以来的政治哲学陷于困境之中，并加深了自柏拉图以来哲学家们对于人类事务领域所抱的一种蔑视态度。个人困惑的地方在一连串构成一个有着独特意义的故事的事件中，我们最多能够孤立启动整个行动过程的行为者，尽管这个行为者常常仍然是主体卿故事的“主角”），但我们不可能明确地指出他是故事最后结局的作者。

正是由于这个原因，柏拉图认为不必认真地对待人类事务（即行动的结果），人们的行动就像由幕后操纵的木偶的动作一样，因而人类看来就像上帝的一种玩物。值得注意的是，柏拉图（他毫无现代历史观）本来应当是第一个首创舞台后行动者（他隐藏在行动着的人的身后操纵木偶并对故事负责）这一比喻的人。就这一事实而言——真实的故事（与我们创造的故事不同）是没有作者的——柏拉图的上帝只不过是一种象征，这样他就成了天命的预报者——“看不见的手”、大自然、“世界精神”等等之类。有了这些，基督教和现代历史哲学家就试图解释这一难题——虽然历史将其存在归功于人，但很显然，它不是他们“制造”的。

（事实上，没有什么比我们在所有历史哲学中发现的那些幕后看不见的行为者的引入更能清楚地表明人类历史的政治本质了——即行为和行动的故事、而非思想的趋势和力量，仅仅凭这一理由，就可以把历史哲学看成是“伪装”的政治哲学。基于同样的理由，亚当·斯密需要一只“看不见的手”来指导交易市场中的经济行为，这一简单的事实清楚地表明：不只是纯粹的经济行为包含在交换当中；当“经济人”在市场上展现自身时，他此时既非制造者也非商人、小贩，而是一种行动的存在。）

幕后看不见的行为者是一种来自智力困惑药发明，但它与实际经验不相符。通过这一发明，来自行动的故事被误解为一个虚构的故事，在这个故事中，一个作者确实在牵引着木偶的绳索并指导这出戏。这个虚构的故事暴露了一个创作者，就像每件艺术品清晰地表明作者是谁一样。这不属于故事本身的主角，而仅仅属于故事得以存在的那种形式。真正的故事和虚构的故事的区别恰恰在于后者是被“制作”的，而前者不是。只要我们还活着，我们所致力的真实的故事不存在一个看得见或看不见的制作者，因为它不是制作出来的。故事展示出的唯一“人物”是其主角，这一主角只是唯一的中介人，在这一中介人中，一个独特的“谁”最初无形的展示通过言行变为有形的展示。某人现在或过去是“谁”，只有通过他本人是主角（换句话说，他一生的传记）的故事才能了解；我们对他其他方面（包括他可能创作与留传下来的作品）的了解只是告诉我们他现在或过去是“什么”。这样，尽管我们对苏格拉底——他没有写下只言片语或留下任何作品——的了解少于对柏拉图或亚里士多德的了解，但我们却更加准确和熟悉他知道他是谁，其原因在于我们知道他的故事甚于知道“亚里士多德是谁”，故事中有关他的看法我们耳熟能详。

故事展现的主角无需英雄的品质。“英雄”一词最早出现在荷马的著作中，当时仅仅是赋予每一个参加特洛伊战争的自由人的称谓而已，有了它就可以讲故事。勇气——我们现在觉得它是英雄必备的品质——的含义实际上在人们乐意言行、乐意将自我融入世界并开始一个属于自己的故事时就已经有了。这一勇气不是必需的，甚至主要不与乐意受罪相连；勇气、甚至无畏早在人离开私人隐蔽之地并表明自己是谁时就已存在了，在展现并揭示自我时就存在了。这种最初的勇气——没有它，言行以及（在古希腊人看来）自由将成为不可能——其程度不可谓不大，如果这个“英雄”碰巧是个懦夫，那么其程度就更大。

言行的具体内容和普遍意义可以在艺术品中采用各种物化的形式，这些艺术品颂扬某一行为或成就，并通过变形和浓缩，充分展示一些非凡事件的伟大意义。然而，言行特有的展现性特征——即明确地展示行动者和言说者——是如此稳固地同绵延不绝的言行联系一起，以致仅仅通过复述或模仿就能得到再现和“具体化”。在亚里士多德看来，模仿风行于所有的艺术中，但实际上它仅适合于戏剧；戏剧这一称谓（源出于希腊语动词全。fi，“行动”）表明了演戏事实上是一种模仿行动。但是，模仿的成分不仅存在于行动者的技巧中，而且如亚里士多德正确指出的，还存在于戏剧的创作或写作过程中；至少在某种程度上，只有当

戏剧在舞台上上演时，它才完全进入生活。唯有行动者和言说者（他们再展现故事情节）才能传达不全是故事本身，而主要是在演戏中展示自身的“英雄们”的完整意义。四就希腊悲剧而言，这意味着故事的直接的及一般的意义是由合唱队表现出来的。合唱队不是模仿，其演唱内容是纯粹的诗歌；而剧中行动者由于避开了普遍化，从而也就避开了一切的物化形式，他们的无形身份只有通过模仿其行动才能表达出来。这也是为什么说戏剧和政治艺术同等高贵的理由所在；只有人类生活的政治领域才能同艺术相媲美。同样，也只有艺术，其唯一主体才是与他人发生交往的人。

26.人类事务的脆弱性

行动与制作不同，它在孤独的状况下是不可能的。孤独意味着被剥夺了行动的能力。言行需要周围其他人的参与，这和制作需要自然物质作其材料，并需要一个安放其最终产品的场所一样。制作面对世界，并同它不断发生联系；言行则面对他人的言行网络，并与之不断发生联系。坚信茕茕孑立，把他的力量归功于孤独的“强者”的普遍性论调，要么是纯粹的迷信（它建立在我们能在人类事务领域中“制造”某物的幻想之上，例如“制造”制度或法律，就像我们制造桌子和椅子那样，使它们“更好”或“更坏”）；要么是对所有行动（政治的和非政治的）有意识的失望，加上这样一种乌托邦希望：待人如待“物”是可能的。当行动处于危急关头时，每一生产过程所需的个人力量就变得毫无价值，不管这一力量是智力的，还是一种纯粹的暴力。历史充满了强者软弱无能的例子，他们不懂得如何从伙伴中获得帮助并与其合作。人们通常把他的失败归咎于命中注定低人一等，并在杰出人物面前产生自卑感。然而，尽管这些观察肯定不错，但这些文字未触及问题的核心。

为了阐明什么处于危急中，这里我们也许可以记起希腊语和拉丁语同现代的一些语种不同，它们有两个不同但却相互联系的词，用这两个词可以表示动词“行动”。两个希腊语动词archein（“开始”、“领导”，最后意指“统治”）和prattein（“通过”、“获得”、“结束”）对应于拉丁语中的两个动词agers（“启动”、“领导”）和gerere（其最初意义是“生产”）。这里，每一行动看起来好像都被分成了两部分：一个人创造的开端以及许多人通过“开始”和“结束”一桩事业，并经历其全过程而获得的成果。这些不仅以相同的方式相互联系，而且其用法也很相似。在两种情况下，最初只是表明行动的第二层意义（即“行动之结果”）的词语——Prattdn和gerere——成了人们用以表示行动之一般意义的用语；而表明“行动之开端”意义的词则成了带有特殊意义的用语（至少在政治用语中是如此）。当人们在特殊意义上使用archein时，它正要意指“统治”和“领导”；而agers则指“领导”而非“启动”。

这样，开创者和居重要地位的领导者（在荷马那里，即请多国王中的国王）的角色变成了统治者的角色；行动最初的相互依赖性，开创者和领导者为求援助而对他人的依赖以及其追随者为寻求行动的机会而对他的依赖，分成了两种完全不同的功能；作为统治者特权的发布命令的功能和作为臣民义务的执行命令的功能。这个统治者是孤独的，他的力量使他与其他人隔离，就像开创者（在发现另外的人加入之前）在开拓之初是孤独的一样。然而，开创者和领导者的力量恰恰表现在他的开拓性和甘冒风险性中，而不是在实际取得的成就中。就一个成功的统治者而言，他也许会将事实上属于众人的成就宣布为已有——一些从不允许阿伽门农（他是一个国王而非统治者）做的事。可以这么说，通过这种宣布，统治者垄断了那些没有其帮助、他将一事无成的人的力量。这样，也就产生了对非凡力量的错觉，强者所以强是因为孤独，这种失误也随之而来。

由于行动者总是在其他行动者中行动、并与这些行动者相联，因此，他不只是一个“行为者”，而且同时也是个受难者。行动和受难如同一个硬币的两面。一项行动所开始的故事就是由行动导致的业绩与痛苦组成的。尽管行动可能出其不意地开始，但是可以这么说，由于行动通过中介进行，其间每个反应都成了连锁反应，每一过程都成了新过程开始的起因，因此，这些行动的结果是无限的、难以确定的。既然行动只是对那些有行动能力的人起作用，那么反应除了作为一种回答外，就一直成了一种自行其是并对他人产生影响的新行动。这样，人们之间的行动和反应就再也木会在一个封闭的圈子中进行，再也不能牢固地局限于两个参与者。这种无限性不仅仅是政治行动独有的特征，就狭义的无限性一词而言，似乎人们相互关系的无限性仅仅是相关者之数量无限性的结果，这一人数上的无限性可能受到忽视，其原因在于人数的无限性会促使人们顺从于一种有限的、可把握的环境状况；在限制性最强的环境中的一项最不起眼的行动，也会蕴含这种相似的无限性，因为一项行动，有时甚至是一句话就足以改变所有的局面。

此外，行动不管其特定的内容是什么，总是在确立各种关系，因此它具有这样一种内在倾向：迫使取消所有限制，穿越所有界线。虽然人类事务的领域中存在着各种限制与界限，但它们从未提供一个框架，以使新生的每一代人在其融入社会时能够用它来抵抗外部力量的袭击。一般来说，人类制度与法律以及与人类共同生活有关的所有事物的脆弱性，来自人类出生的状态；这种脆弱性与人类本质上的脆弱性无涉。界定私有财产、确定每一居家的范围，保护并使一个民族的物质认同成为可能的领土界线，以及保护并使个体的政治存在得以可能的法律，所有这些对于人类事务的稳定性具有十分重要的意义，其原因恰恰在于，这些限制性、保护性的原则不会从人类事务领域中的各种活动中自行产生。就像领土的边界从未完全有效地预防过外来的攻击行动一样，法的限制性规定也不能完全有效地防止来自政治体系内部的攻击行动。行动的无限性只是其建立多种关系的非凡能力（即行动的特殊生产力）的一个方面。节制、不逾矩的古老美德之所以确实成为非常受推崇的一种政治美德，其原因也在此；就像同样为人所知晓的政治诱惑确实就是hubris——古希腊人（他们经历了行动的各种可能性）对此深有所知——而不是像我们所认为的权力欲。

然而，尽管我们在每个政治体系中发现的各种限制和界线可能防止行动固有的无限性，但是它们无助于抵消行动的第二个显著特征，即行动固有的不可预见性。这不只是一个无力预告特定行动的合乎逻辑的结果的问题——在这种状况中，电子计算机能预告未来，它还直接来自故事。作为行动的结果，一旦伟大辉煌的业绩转瞬即逝，成为过去，那么故事也就开始并逐渐展开。问题在于，作为结果的故事无论其内容和特征可能是什么，它是在私人生活中展现还是在公共生活中展现，它包括了众多的行动者还是少数行动者，故事的全部意义只有在它结束时才体现出来。同制作相比较——在制作中，评判最终产品的光彩，它是由工匠的眼睛事先感觉的形象和模型提供的——阐明行动过程，甚至所有历史过程的“光彩”只在过程的终点才显现，而此时通常所有的参与者都已

作古。行动只是向故事叙说者——即对“朝后看”的历史学家袒露自身，这些历史学家总是比故事参与者知道得更多、也更懂得故事的内容究竟是什么。虽然行动者也许很少能对各种目标、目的与动机提供一种令人信服的说明，但是他们自己所说的所有东西都成了历史学家手中有用的资料；并在意义与真实性方面决不能同历史学家的故事相提并论。故事叙说者讲述的东西有必要避开行动者本人——至少，只要他处于行动过程中或承担其后果时就应该如此——因为对他来说，其行为的意义不是体现在随之而来的故事中。即使故事是行动不可避免的结果，理解和“创作”故事的人仍然是故事的叙说者而非行动者。

27.希腊人的解决之道

结果的不可预见性是同言行的展现性特征密切相关的，在言行中，一个人在展现自我时既未能洞悉自我，也未能预先对他显示的对象作出考虑。古谚语说，“人死之前，谁也不能被称为eudaim6n（善良的精灵）”。如果在两千五百年后的今天，我们还能悟出这一老生常谈的最本源的意义的话，那么这一谚语也许切中了问题的要害。甚至这一谚语的拉丁译文（在罗马已是众所周知、老掉牙了——nemoantemontenbeatusessedlclpotest）也没能传达出这一含义，尽管它也许激发了基督教的这一实践——只是在基督徒平安离世许久以后才赐福给他。因为endal - monia既不指快乐也不指天福；它无法翻译，甚至无法加以解释。它含有福祉的意思，但又不带任何宗教意味；它字面上的意思有些类似于daimon（享有的平安）。

daimon伴随每个人的一生，并成为每个人独特的身份象征，但它仅仅对另外的人展现、因而在他人眼中才是可见的。因此，与快乐（它是一种短暂的心绪体验）不同，也与好运（一个人在生活历程的某些时期可能拥有它，而在其他时期则不然）不同，eudaimonia就像生活本身一样是一种持续存在的状态，这一状态既不面对变革，也不能影响变革。根据亚里士多德的看法，“想要eudaim6n”和“已获得euctalmon”是一样的？就像“想过得好”和“已经过得好”一样，只要生命在继续；它们不是一些改变一个人品质的状态或活动；就像正在“学”和“已经学会”那样，它表明同一个人在不同的时间里完全不同的特征。

人的这一无法改变的特征，尽管在言行中无形地展示自己，但只有在行动者和言说者生活的故事中才成为有形的；但如此，它就能被人所知，即在故事结束后，它能作为一个可感觉到的实体被我们所把握。换言之，人的本质——不是一般意义上的人性（它不存在），也不是所有个人优缺点的总和，而是某人是谁这一本质——只有在生命已逝时才能形成，除了一个故事再没有什么东西留在世上。因此，任何旨在“本质性的”生命存在，旨在给后人留下一个将赢得“不朽”名声的故事和一种特征的人，不仅必须不惜以生命来冒险，而且还应当像阿基里斯做过的那样，明确选择一种短暂的生命和过早的死亡。只有一个其生命的延续不超过其卓越表现的人才能无可置疑把握自己的特征与可能的伟大，因为他从初始的生命进程的可能性结局与延续中步入死亡。阿基里斯的故事带给人们的富于经典意义的启发在于，它表明eudaimonia幸福）只有以生命为代价才能获取；只有通过超越生活的延续性（在这种生活历程中我们逐步地展示自我），通过仅有的一项业绩来对一个人的整个生命历程作出概括，人们才能确信幸福是以生命为代价的。这样，这一行动的故事才同生命一道走向终点。即使是阿基里斯也确实离不开讲故事的人——诗人或历史学家——因为没有他们，他所做过的一切将都是徒劳的。但他确是绝无仅有的“英雄”，因而也是将自己行为的全部意义都表现出来，并传递给故事叙说者的英雄。这样，好像他不仅已展现了自身生命的故事，而且同时还“创作”了这个故事。

毫无疑问，行动这一概念富有强烈的个人主义色彩，就像我们今天所说的那样。它强调那种不顾任何代价追求自我表现的冲动，因而相对说来不受不可预见性这一行动所具有的困境的影响。如此，它成了古希腊行动的典范，并以所谓痛苦精神的形式影响了那种急于展现自我、以期同他人一比高下的狂热冲动——这是流行于城邦国家中的“政治”概念的基础。这种广泛影响不同于后来的影响，它的一个突出表现是，古希腊人不把立法行为看作是一种政治行为。在他们的观念中，立法者就像城墙的建造者，是一些在政治活动开始之前就必须行动和结束自己工作的人。因此，人们对待他就像对待任何一个工匠和建筑师一样，他被称作外邦人，并无需公民资格就可以得到任命。而加 * teuesthai的权利，从事最终在城邦内部进行的各种活动的权利，则完全限于有公民权的居民。对他们来说，法律就像环绕城郊的城墙，不是行动的结果而是制造出来的产品。在人们开始行动之前、必须确定一个其中所有行动都会随之发生的限定性空间和结构，空间是城邦的公共领域，而结构则是法律；立法者和建筑师因而属一个类别。但是，这些有形实体本身不是政治的内容（不是雅典，而是雅典人才是pollS），它们应得的忠诚也和我们所了解的罗马式的爱国主义不同。

不管柏拉图和亚里士多德确实已把立法和建立城邦提升到政治生活的最高等级，但这并不意味着他们扩展了希腊人行动和政治的基本经历，以理解后来演化成为罗马的政治天才的东西——立法和建立城邦。相反，苏格拉底学派转向这些活动，这些活动在古希腊人看来是前政治的，因为他们希望抵制政治和行动，在他们看来，经由投票进行的立法与法令执行是最具合法性的政治活动，因为在这些活动中，人们“像工匠一样行动”：他ff] 行动的结果是一个有形产品，其过程有一个可以认识的结果。国这样，这种活动就不再是，或者确切地说不是行动（praxis）了，而只是制造（POigsiS）（这是他们偏爱的，因为它具有可靠性）。这就好像他们说过，倘若人们只是因为行动的无效性、无限性以及结果的不确定性而放弃自己的行动能力，那么很可能会产生一种弥补人类事务脆弱性的方法来。

这种补救方法破坏人际关系本质的方式，亚里士多德从私人生活领域（它在一种施恩者与爱惠者的关系中）的行动中所举的极少例子对此作了最好的说明。实际上亚里士多德以坦率地摒弃道德说教（这恰是古希腊的但并非古罗马的一大特征）的方式第一次表述了下列事实：施恩者对受助者的爱胜过受助者对他的爱。他继续解释道，这是很自然的，因为施恩者做了一件工作，即ergon，而受惠者只是接受其恩惠。在亚里士多德看来，施恩者爱他的“作品”——他已“创造”出的那个受惠者的生活——就像诗人爱他的诗；亚氏提醒读者，诗人对其作品的爱同母亲对其子女的爱同样强烈。樱这种阐释清楚地表明，他是根据制造来思考行动的，是根据一讲完成了的“作品”来思考行动的结果，即人们间的关系的，尽管他企图明确地对行动与制作、praxis与加iis作出区分。囫在这个例子中，很明显，这一解释尽管有助于从心理上对“忘恩负义”现象作出解释（其假设是施思考和受惠者均同意根据“制造”来解释行动），事实上既歪曲了行动本身，也歪曲了行动真正的结果——一种它本来应

该建立起来的关系。在我们看来，立法者的例子更无道理，因为希腊人有关立法者在公共领域中的任务与作用的观念与我们的观念格格不入。无论如何，工作（如希腊人理解的立法者的活动）只有在进一步的行动既非人心所向也非十分可能的条件下，才能成为行动的内容。而行动也只有在其真正的、无实质性且脆弱异常的含义被破坏的条件下，才会导致一种最终结果。

最初的、前哲学时代的希腊解决这一脆弱性的方法成了城邦的基础。由于它来自并扎根于希腊前城邦的经历，由于它对何以使人们值得共同生活，即“言行共享”的估计，城邦具有双重功能。首先，城邦旨在使人们不断地去从事一些——尽管有某些限制——本来要离家出走，而现在在城邦内就可进行的非同寻常的事业。城邦还被假设能增加赢得“不朽名声”的机会，即为每个人提供得以展示自我——在言行中表现自身独特性的机会。在雅典，人们的天资禀赋令人难以置信的开发——以及雅典城邦国家一点也不令人惊奇地迅速衰落，其原因（如果不是主要原因的话）恰恰在于，雅典人的目标自始至终是使日常生活中的平凡琐事变得伟大无比。城邦的第二个功能更像其产生之前所经历的那般，与行动的诸多风险性结果紧密相连，它旨在对言行的无效提供一种补救方法，因为值得留名的行动不会被遗忘，事实上还会成为“不朽”——这样的机会并不很多。荷马不只是诗人具有政治作用的光辉榜样，他因而成了“所有希腊人的教育家”。更重要的事实是，像特洛伊战争这般伟大的事业若不是几百年之后有诗人使其“不朽”，就可能被人遗忘，这一事实提供了这样一个极好的例子——如果人类的伟大只靠诗人来维持其持久性的话，那么对人类的伟大将会发生什么。

这里，我们并不关注希腊城邦国家兴起的历史缘由，希腊人自己对城邦国家的看法及其以国家利益为重的理由，他们已经明白无误地讨论过。城邦——如果我们相信伯里克利在《悼词》中讲过的名言——提供了一种保障，使得南征北战、掠取每寸土地以显示自己勇敢无畏的人，没有他人的证实就无法持久下去，使他们既毋需荷马，也毋需其他任何懂得遣词造句的人来颂扬自己；没有他人的帮助，参加过行动的人能够将其善行恶举永远留在人们的记忆中，并在当代和未来激发起人们对他们的崇敬之情。题换言之，人们在城邦这一形式中的共同生活看起来让人相信：人类最无效的活动（行动和言语），以及最模糊、最短暂易逝的人造“产品”（作为其结果的事迹和故事）都将成为不朽。城邦这一组织，由于有护城墙保证其物质形体的安全，有法律保证其内部机制的安全——以防随后的几代人将其“身份”改得面目全非——因而是一种有组织的回忆。它使总有一死的行动者确信其短暂的生命与即逝的崇高伟大受到关注，受到倾听，并在同胞面前得到表现。这些人生活在城邦之外，他们短暂地参与了行动过程，因而需要荷马以及“其天赋的其他才能”，以便向未亲临其境的人展现自己。

根据这种自我解释，政治领域直接产生于共同的行动，即“言行的共享”。这样，行动就不仅与我们共有世界的公共部分有着最密切的关系，而且还是一种构建这一公共领域的活动。城邦的护城墙与法律的界限好

像早已沿着一个已经存在的公共空间被描绘了出来，不过，没有这样稳固地保护，这一空间就不能长久地存在下去，就不能比行动和言语持续更久。当然，不是从历史意义而是从比喻和理论的意义上可以说，似乎是那些从特洛伊战争中生还的人希望行动的空间永存（这一空间来自其伟业与痛苦），以便他们在战后各自疏散、返回原先的家园时能阻止它的消亡。）

确切地说，城邦不是地理意义上的城邦国家，它是随言行一起出现的人的组织形式，其真正的空间存在于以共同生活为目的的人们之间——无论这些人碰巧生活在什么地方。“不管你走到哪里，你总是城邦的人。”这句名言不仅成为希腊拓殖的口号，而且还表达了这么一种坚定的信念，即行动和言语在参与者中间创造出了一个空间，从而使得参与者无论何时何地都能找寻到自己的恰当空间。这是一个最宽泛意义上的展现的空间，在这一空间中，人们互相展现，木像其他生物或无机物那样生存，而且明确地展示自身的形象。

这个空间不是永存的。虽然所有人能言能行，但他们中的大多数——像奴隶、外邦人和古代的野蛮人，像摩登时代以前的体力劳动者或工匠、我们社会中的固有职业者或商人——并不生活在这个空间中。更何况没人能够永远生活在这个空间中。被排斥在这个领域之外，就意味着被剥夺了现实性——从人性与政治的意义上说——这一现实性与展现是一回事。对人来说，世界的现实性是以他人的参与及自身向所有人展现为保证的；“向所有人展示，我们称之为存在”，一旦缺少这种展示，无论什么都会像梦一样飘然而至，又飘然而过，充斥的尽是我们自己而不是现实。

28.权力与展现的空间

只要人们以言行的方式聚集在一起，展现的空间就形成了。这一空间因而在时间上早于公共领域所有形式上的组织构造和各种不同的政府形式，即从中可以组织公共领域的各种形式。它的奇特之处在于——和我们手工制品存在的空间不同——虽然它不比促其产生的运动更持久，但它不仅连同人的疏散一起消亡——就像大难临头，一个民族的政治体系即遭毁灭——而且还连同各种活动本身的消失或受阻而走向消亡。人们聚集之地就是公共领域的潜在之所，但这仅仅是潜在的，而非必然的，更非永恒的。文明可能有兴有衰，强大的帝国与伟大的文化也可能在没有外来灾难的情况下渐渐衰败与毁灭——在这些外部原因起作用之前，内部不易被人察觉的，但却是招致灾难的腐化往往就已经出现了——所有这些都归因于公共空间的奇特性，由于公共领域最终依赖于行动和言语，所以它永远不会丧失其潜在的特征。首先破坏、继而毁灭政治共同体的乃是权力的丧失与最终的无能为力。权力不能像武器一样贮存起来以应付紧急状况，它只存在于其实现中。在权力没有得以实现的地方，它也就不存在。历史充满了这样的例子：财富不能补偿权力的丧失。权力只有在行动和言语还未分离的地方，在言语不空洞、行动不粗野的地方，在言词不用来掩饰目的而用来揭示现实、行动不用来侵犯与毁灭而用来建立关系和创造新的现实的地方，才得以实现。

权力是使公共领域（行者言者之间潜在的展现空间）得以存在的东西。这个词本身——它在希腊语中的同义词是dynamis，就像拉丁语的potentia或德语的Macht（该词源于mbgen　和m呛ich，而非Machen）——表明了它“潜在的”特征。正如我们要指出的，权力永远是一种潜在的存在，不像暴力或力量，它们是一种固定的、可度量的、可靠的存在。虽然力量作为个体的自然属性可以被孤立地看待，但权力只有在人们一起行动时才会在人与人之间体现出来，并随着人群的离散而不复存在。正因为这一奇特性——即权力与人只能被实现而不能完全具体化的所有潜能相联——因此，不受物质因素（不管是数量还是手段）制约的程度之高，令人惊讶。一小撮组织严密的人几乎可以无限期地统治疆域辽阔、人数众多的帝国。在历史上，小国穷国胜过强国富国也非鲜见。（大卫和歌利亚的故事只是从比喻意义上说是真实的。少数人的权力可以大于多数人的权力；但在两个人的竞争中，不是权力而是力量决定胜负。此外，还有智慧，即脑力和体力在同等程度上促成了这种竞争的结局。）另一方面，民众反抗强大的统治者可能产生出一种不可抗拒的权力，即使它在更强大的力量面前会放弃使用武力。称此为“消极的抵抗”显然带有讽刺意味。这是人们曾设想出的一种最积极有效的行动方式，因为它不会受到战争（战争中有赢有输）的还击，它受到的只是大屠杀——在屠杀中即使胜者也遭到了失败，并被战利品所蒙蔽，因为没人能统治死者。

产生权力的唯一必不可少的物质条件是人们共同生活于一处。只有在人们共同生活的地方（行动的潜能因而不断地展现出来），权力才能

同他们一起存在；城市的建立——作为城邦国家，这些城市为西方所有的政治组织提供了一个范式——因而成了权力产生中最重要的物质先决条件。行动转瞬即逝后使人们共处的（今天我们称之为“组织”）以及与此同时又能使人们通过共同生活而让生命得以延续的是权力。此外，无论是谁，也无论出于何种理由——不管他的力量是多么强大，也不管他的理由多么充分——只要他孤立自己，不投身于这种共处之中，那么他就会失去权力，成为无能为力的人。

如果权力不只是共处生活中体现出的这种潜能，如果它可以像力量一样拥有或者像暴力一样实施（而不是依赖于许多人的愿望和企图达成的木可靠的、暂时的一致意见）的话，那么，人类就可能变得全知全能。权力和行动一样是无限的；在人性及人的自然生存的意义上说，权力同力量一样是不受物质限制的。它的唯一的限制就是其他人的存在，但这种限制不是偶然的，因为人的权力同人类最初的多重性是相一致的。基于同样的理由，权力不受削弱，也可以被分割；互相制约与平衡的权力的彼此作用甚至更易于产生更多的权力，只要这种相互作用存在，并至少不导致僵局出现。相反，力量是不可分割的，虽然它也可受到他人的制约与平衡，但这里多重性的相互作用意味着个体的力量受到明确的限制——这种限制是有限度的，而且也会被多数人的潜在权力所控制。把生产物品必需的力量等同于行动不可或缺的权力，只有在把它当作神的非凡天性时才是可以想像的。因此，在多神论看来，全知全能绝不是神的特征，不管神的力量如何优于人的力量。相反，对全知全能的渴望总是意味着多重性的丧失，除了乌托邦式的hurls。

在人类生活的状况下，唯一可以替代权力的不是力量——它在权力面前无能为力——而是暴力，只要一个人可以用它来反对同伙，一个人或少数人还可以通过获得暴力的手段来垄断力量。但是，尽管暴力能够摧毁权力，它却决不能取代权力。从这当中产生了绝非不常见的暴力与权力虚无（一系列的）相结合的政治联合体。激烈壮观然而却以完全无效的方式消耗自己的虚弱的暴力，它们既未留下丰碑，也未留下放事，也不足以载入史册。在历史经验与传统理论中，这种联合体（即使人们不这样看）因港主政治而著名。对这种政体的经久的恐惧不完全是由它的残暴引起的——正如众多仁慈的磨主和开明的暴君所表明的那样，残暴不是其不可避免的特征——而是由它谴责的统治者和被统治者的无能和无效引起的。

据我所知，更重要的发现是由孟德斯鸠作出的，他是认真研究政体问题的最后一位政治思想家。孟德斯鸠意识到，港主政治的显著特征是它建立在孤立之上——君主孤立于臣民、臣民由于相互间的恐惧和猜疑而彼此孤立——因此，磨主政治不是诸种政府形式中的一种，它同人类基本的多样性状况相抵触。这种多样性状况意味着言行不分离，它是所有政治组织形式的先决条件。借主政治不仅能够在公共领域的某一特定部分，而且能够在整个领域防止权力扩张。换言之，它像其他政治体系产生权力那样自然地产生无能。这在孟德斯鸠的阐释中使得有必要在政治体系理论中赋予磨主政治一个特殊的位置：它不可能独自确立一种足

够的权力，以在展现的空间（即公共领域中）长存；相反，它一经形成，就孕育了毁灭自身的种子。

令人奇怪的是，暴力摧毁权力要比它摧毁力量来得容易。虽然潜主政体总的特征在于臣民的无能，他们丧失了一起言、一起行的人的能力，但是软弱无能并非其必然的特征。相反，如果统治者“仁慈”，使其臣民摆脱孤立状态的话，那么在这种环境下，手工制作与艺术便会兴旺发达。另一方面，力量（自然赋予每一个体的、不能与他人共享的礼物）能比对付权力——不管从历史上来说是通过勇敢地认同战争与死亡，还是从禁欲的角度来说是通过以自给自足与消极遁世的方式承受所有痛苦烦恼——更有效地对付暴力。在上述两种状况中，个人及其力量的完整未受触动。事实上，力量只能被权力摧毁；因而在多数人联合起来的暴力中总是处在危险的境地。当弱者为了摧毁强者而联合起来时（但不在此前），权力就被侵蚀了。权力欲——就像从霍布斯到尼采以来的摩登时代对它所作的或是颂扬或是谴责的理解那样——远不是强者的一个特征，它像妒忌与贪婪一样也是弱者的一种恶习，甚至可能是弱者恶习中最具危险性的一种恶习。

如果可以把潜主政治说成是用暴力代替权力的一种未造企图的话，那么作为潜主政治名符其实的对立面的暴民政治，其特征在于它是一种用权力代替力量的更有希望的企图。权力的确能摧毁一切力量；我们知道，只要主要的公共领域是社会，那么就永远会有这一危险：那些不学无术的人通过“共同行动”的变态形式（既引诱又威胁，还有派系斗争的诡计）被推到了前台。对暴力的极度渴望（摩登时代一些最富有创造力的艺术家、思想家、学者以及工匠们的特征）是那些社会试图骗取其力量的人的一种自然反应。

权力维护公共领域和展现的空间，因而它自身也成了人类技能的生命线，这一技能除与言行相联，与人类事务、人际关系之网及其产生的故事相联，否则就会失去它最终的政治理由。没有人类的交谈，没有人类的居所，世界就不再是一个人类技能的世界，而只是众多毫不相关之物的堆积（其间每个孤独的个人都可以随意往这当中增添一样东西）；没有提供人们住所的人类技能，人类事务就像游牧民族的漂泊不定一样空虚和无效。《传道书顺言的忧郁的智慧——“虚无之虚无；一切皆空……阳光下没有新的东西，……既不存在对先前事物的回忆，也不存在对后来事物的回忆”——并不必然来自一些特定的宗教体验；但是，不管何时何地，只要不再相信世界是一个适合人类展现自我以及人类言行的场所，那么，这一智慧肯定是免不了的。没有能给世界之呈现带来新开端（这一开端是每个人基于出生就能做的）的行动，那么“阳光下就没有新的东西”；没有言语去物化和记忆（不管如何短暂）向外展现和闪亮的“新事物”，“就没有回忆”；没有人工物品的持久长存，就没有对后来事物的回忆。没有权力，通过公众言行产生的展现空间就会像生动的言语与行为一样瞬即消逝。

历史上也许没有能比像对权力的信任更短命了；没有什么能比柏拉

图和基督教对参与展现空间的不信任更持久了；也没有什么东西——最终在摩登时代——能比坚信“权力腐败”更能博得众人的认同了。伯里克利的话（正如修昔底德记叙的）就其极度的信心而言也许是独特的——人们可以在同一时间里以相同或相似的姿态（可以这样说）展现和保留其伟大性，这样的行动足以产生dynamis，无需为了使dynamis留在现实中而改变技艺者的具体化。尽管伯里克利的演说符合并明确表达了雅典人内心深处的信念，但那些懂得其主旨在演说结尾处才表述出来的人总是以事后认识的可悲聪明来阅读这篇演说。然而，对dynamis以及随之而来的政治的信念尽管也许不长久——当最初的政治哲学形成时，这种信念便到了末日——但是，这种信念的存在足以使行动上升到viaactiva等级的最高层，并指出言语是区别人类生活与动物生活的决定性因素，言行两者赋予了政治一种尊严，这种尊严甚至在今天还没有全部消失。

伯里克利论述中极为清楚的东西——附带提一句，像荷马史诗中一样清楚——一是在于，做过的事和说过的话所蕴含的内在涵义不受胜败的影响，不受任何最终结果、不受其结局是好是坏的影响。与人的行为不同——古希腊人像所有文明人一样，按“道德准则”来判断人类行为，一方面考虑行为的动机和意图，另一方面又考虑目的与结果——行动只能用伟大这一标准才能加以评判，因为行动的本质是突破平凡达至非凡，日常生活中不管什么对的东西将不再适用，因为每一现存的事物都是独一无二和suigeneris的。因修昔底德或伯里克利都很清楚，当他意识到雅典的荣耀之举在无论哪里都留下了“对其善行恶举的永恒回忆”时，他已经突破了日常行为的通常准则。政治的艺术教导我们如何创造伟大和荣耀——用德漠克利特的话说，即tamegalahattamPra。只要城邦还在那里激励我们挑战“非凡”，一切都会安然无恙；如果城邦衰败，一切也将不复存在。国动机和目的无论多么纯正、宏伟，都决不是唯一的，它们就像心理品质一样，是不同类型的人具有的不同特征。因此，伟大或每一事迹的独特意义，只能存在于行为本身之中，而不是存在其动机或成就中。

正是坚持把这生动的行为和话语看作是人类能够创造的最伟大的业绩，才使得它在亚里士多德的energeia（现存性）一词中被概念化了，他用这个词指所有不追求目的（它们是ateleis）、也不留下任何作品（没有Par’autuserga）的活动，而只是在行为本身中穷尽其全部意义。正是从这种完整的现存性的经历中，“自行终结”的悖论获得了它最初的涵义；因为在这些言行国的例子中，目的不被追求，而只存在于活动本身中——这种活动于是成了一种实在性（entelecheia）；作品不是随之而来的东西，它有别于过程并体现在过程中；行为表现就是作品，是现存性（efley排i引。亚里士多德在他的政治哲学中仍然十分清醒地认识到政治中的利害关系是什么，这就是ergontonanthropon（“人的作品’，）。如果他把“作品”界定为：“生活得更美好”，那么他就十分明确地表明这里的“作品”不是工作产品，而仅仅存在于纯粹的实现中。这种独特的人类业绩完全在手段和目的一类之外；这种“人的作品”没有目的，因为完成它的手段——德行或善行——虽然不具备可能或不可能得以实现的品质，但它们本身就是“现状”。换言之，达到目的的手段早已

是目的，这一“目的”反过来不能在其他方面被当作是一种手段，因为再也没有什么比达到这种现状更高级的东西了。

不时阅读自德漠克利特与柏拉图以来的政治哲学，就像听到作为纯现状的言行的古希腊前哲学时代的经历的微弱回声一样，政治是一门从属于艺术的techne，一种类似于医疗或航海之类的活动——在这些活动中，就像在舞蹈者或戏剧表演者的表演中那样，“产品”与表演行为本身是一样的。但是，我们可以衡量对言行（它们只在现状之中）发生了什么，因此，当我们听到摩登社会以一种其早期特有的奇特的、坚定的连贯性对言行必须说些什么时，我们就能衡量政治领域中的最高级活动。当亚当·斯密区分所有依赖表现的职业——如军职、“牧师、律师、物理学家和歌唱家”与“卑贱的服务性职业”（最低等的、最不具生产性的“劳动”），便暗含了言行所发生的关键性退化。正是这些职业——医疗、长笛演奏、戏剧表演——给古代的思想活动提供了体现人类最高级、最伟大活动的实例。

29.技艺者与展现的空间

古代讨论政治的基础是这一信念：作为人的人，即每一表现出自己特性的个体在行动和言语中展现和证实自己；这些活动（不管其题材的无用）具备自身的一种持久品质，因为它们创造了值得记忆的东西。国公共领域——一个人们在这一世界中为展现自我所需的空间——与其说是一个人双手的工作或其身体的劳动，不如说是“人的作品”。

人能取得的最伟大成就就是自我的展示和实现——这一信念决不意味着是当然的。与此相对应的是对技艺者的信念（即人的产品也许比其本身更长久），以及动物化劳动者的这一坚定信念：生命是至高的善。因此，严格地说，这两种信念都是非政治的，并倾向于把行动和言语斥之为无聊、爱管闲事及徒劳无益的空谈；它们通常根据对假设的较高目的——就技艺者来说，使世界更有用、更美好；就动物化生产者来说，使生活更容易、更持久——的有用性来评价公共活动。不过，这并不等于说，它们可以随时摒弃一个公共领域，因为没有一个展示的空间，不相信言行是一种共同存在的模式，就不能毫不犹豫地建立一个人自身的现实性、自身的身份以及周围世界的现实性。人的现实感要求人们实现其存在的纯消极的赐予性，这并不是为了改变这一赐予性，而是为了使之清晰、并使他们本来无论如何不得木消极承受的东西得以生存。这种实现存在于并超越了那些仅存于纯现实的各种活动。

用以评判其真实性的世界的唯一特征，在于它的存在对于我们所有人来说都是同样的，常识在政治品质的等级体系中占据了重要的地位，因为它适应现实，正如我们的五种感官以及这些感官察觉到的特定信息一样。正是借助常识，人们才知道其他的感知能力直面现实，而不仅仅只感到神经的刺激或身体所产生的抵制性感觉。在一个既定的共同体中，常识的显著减少和迷信愚昧的显著增多因而也就成了世界异化的可靠征兆。

这种异化——展现空间的萎缩与常识的退化——在劳动社会中的程度要远胜于在生产者社会中的程度。技艺者在他的孤独（不仅不受他人打搅，而且也不被他们观看、耳闻和证实）中，不仅与他制造的产品在一起，而且也与这个他为之投入其产品的俗物世界在一起。在这当中（尽管是间接的方式），他还同其他创造这个世界的和制作产品的人在一起。我们已论述过交易市场，在这一市场上，工匠、艺人们相互共处，就他们每个人都对市场作出一定的贡献而言，市场向他们提供了一个共同的公共领域。然而，虽然作为交易市场的公共领域与制造活动最契合，但是交易本身已经从属于行动；因而，也就决不再只是生产活动的延伸；它甚至不再只是一些自动过程的一种功能，就像食品购买和其他消费方式是劳动必然伴随的那样。

然而，在交易市场上碰面的那些人主要不是一个一个的人，而是产品生产者。他们在那里展现的不是他们自己，甚至不是他们的技术与品

质——像中世纪“奢侈的生产”所显示的那样——而是他们的产品。促使生产者进入公共场所的动机是为了产品而非人，使这一市场形成一体并得以存在的权力不是人们中间的一种潜力（当人们在一起言行时就产生了这种潜力），而是一种结合在一起的“交换权力”（亚当·斯密）——它是每个参与者在孤立状态中获得的。正是因为缺乏这种同他人联系及对可交易物品最起码的关心，人们才在家庭这种私人空间或同朋友的亲密关系中展现自我。

在生产者共同体中（甚至更多的是在商业社会中）固有的人遭受的挫折也许可以通过天才现象得到最好的说明——在这一现象中，从文艺复兴到18世纪末，摩登时代看到了它最高的理想（作为人类伟大的典型体现的富有创造性的天才在古代或中世纪是不为人知的）。只是从我们这个时代开始，伟大的艺术家们才以令人吃惊的一致抵制人们称其为“天才人物”，并坚决主张技艺、能力以及注重艺术与手工艺二者间的密切关系。当然，这种抵制只不过是对将天才观念庸俗化、商业化所作的部分反应而已，但这也得归因于近来劳动化社会的兴盛。对劳动化社会来说，生产力或创造力根本不是一种理想；这种社会缺乏伟大这一观念能从中得以产生的经历。在我们的情境中，关键的是：天才人物的作品同艺人的产品是有区别的，天才的作品看来摄取了那些体现差别性与唯一性的特征要素，这些要素只有在言行中才得以即刻体现。摩登时代沉迷于每个艺术家独特的亲笔签名（即对风格的一种前所未有的敏感），这表明人们关注这些特征，艺术家通过它提高了自己的技巧与技艺，其提高的方式就像一个人的独特性超越了其品质的总和一样。由于这一超越（它确实把卓越的艺术作品同所有其他的人工产品区分了开来），富于创造力的天才的现象似乎完全印证了有关技艺者的这一论断——一个人的产品在本质上也许比他自身更伟大。

然而，摩登时代对天才的强烈敬畏感是这般地发自内心，且常达到近乎盲目崇拜的地步，以致它几无可能改变这样一个基本事实：即“某人是谁”这一本质的东西不能由他自己具体展现。当本质的东西“客观地”出现时——在一件艺术品的风格中或在一般的遣词造句中出现时——它表明一个人的身份，从而有利于我们鉴别作者；但它自身却沉默不语，一旦我们想把它当作一面能照出一个活生生的人的镜子，它又避开了我们。换言之，对天才的偶像崇拜同流行于商业社会中的其他信条一样，都包含着人的退化。

确信“某人是谁”在伟大性和重要性方面超越了一个人所能做的任何事和所能生产出的任何东西——这是构成人的骄傲必不可少的。“医生、甜食商、豪宅的役仆的评判标准是他们做了什么，甚至是他们打算做什么，而伟大人物的评判标准是他们干什么。”只有平民百姓才会屈尊从他们所做的事情中得到骄傲，他们通过这种自贬成了自身本能的“奴隶与囚徒”；并发现如果还有比愚蠢的虚荣更蠢的东西留下的话，那么，沦为自己的奴隶与囚徒同沦为他人的奴仆一样痛苦，甚至比沦为他人的奴仆更可耻。在富有创造力的天才人物的状况中，不是他的荣耀，而是他的困境使人优于其作品发生了倒转。这样，他（一个活生生的创造者）会发

现自己在同他的创造物竞争；尽管这些创造物最终的生命要比他长久。所有真正伟大的天才保留下来的扭力在于这些承受生命重负的人超越了自己作出的成就——只要创造的源泉至少还未枯竭；这一创造的源泉就来自“他们是谁”，并处于实际的工作过程之外，不受他们会取得什么成就的约束。不过，天才的困境乃是一种真实的困境，这一点在literati 的状况中是显而易见的，在这种状况中，人同其产品之间的等级被颠倒了过来；使人不能容忍以及偶尔激起民众愤恨而非假造的智力优势的东西是，他们最糟的产品甚至比他们自己还要醒目。“智力”这一标志使他免受“可怕的屈辱”——在这种“耻辱”下，真正的艺术家或作家“感到自己成了自己作品的儿子”，人们则谴责他“在有限的镜子中看自己，等等”。

30.劳工运动

工作这一活动（同他人隔离是这一活动的必要前提）尽管不能建构一个自治的公共领域——在这一领域中，人作为人展现自我——但在许多方面都同展现空间有关；至少它同由它产生的有形的俗物世界有关。因此，技艺可能是一种非政治的生活方式，但它当然不是反政治的。然而，这恰恰是劳动的一种状况，它是这样一种活动，在这种活动中，人既不与世界在一起，也不与他人在一起，而只与自身相处，面对生存的必需。当然，他也与人相处交往，但这种相处并无真正的多样性的明确记号。这种相处如同技艺（更不用说那些独特的人的相互关系了），不寓于不同技术与职业的有目的的结合中，而是存在于从根本上相似的个体的增殖中——因为仅仅作为有机物而言，他们都是相似的。

把一群人组织在一起劳动（在这当中，众多的个体"就像一个人似的共同劳动'勺，这正是劳动的本质所在；正是在此意义上，相处与劳动的联系比与其他任何活动的联系更密切。够但是，这种"劳动的集体性本质"除了建构一个（对劳动者群体的每一个人来说）可认识、能鉴别的实体外，反过来也使他fi] 丧失了对个性和身份的自觉意识；也正因为如此，劳动中产生的所有"价值"超越了它在生命过程明显的功能，它完全是"社会性的"，在本质上与吃喝所带来的附加快乐没什么不同。社会性来自人同自然的新陈代谢活动，它不是建立在平等上，而是建立在相似上；在这一观点看来，以下一点再正确不过了——"从本质上说，哲学家在天资秉赋与性情方面同街头小贩并无多大区别，就像驯犬与猎犬没多大区别一样"。亚当·斯密的这种观点确实更适合于一个消费者社会，而非交易市场中聚集的人群。这个交易市场使生产者的技能和品质得以展现，因而总是给差别提供了某些基础。

在一个以劳动、消费和共同表达为基础的社会里盛行的相似性与共同劳动的肉体经历密切相关——在共同劳动中，劳动的生物性节奏促使劳动者融合成这样一个团体，以至于每个人都不再觉得自己是一个个体，而是都同其他人相连的一分子。当然，这也缓和了劳动带来的辛劳困苦，就像排队行军可以使每个士兵走得轻松一样。因此，对于动物化劳动者而言，这一点是非常正确的："劳动的意识与价值完全依赖于社会状况。"即依赖于劳动和消费过程轻松自如地发挥功用的程度，而不受"恰当表达的专家态度"的制约。问题仅在于，最佳的"社会状况"正是那种有可能使人的身份得以丧失的状况。众人合一在根本上是反政治的；政治或商业社会盛行的是众人合一的反面——以亚里士多德为例——这一反面不包括两个物理学家的结合，而是一个物理学家和一个农民的结合，"总之，是不同的独特的人"的结合。

公共领域中的平等必然是一种不平等的平等，在某些方面以及出于某些特殊目的需要被"平等对待"。如此，平等化的因素不是来自人的"本性"，而是来自外部，就像金钱（再举亚里士多德为例）作为一种使物理学家和农夫的不平等活动平等化的外部因素为人所需一样。因此，政治

平等与我们在死亡面前的平等（死亡作为所有人的共同命运来自人的条件），与上帝面前的平等（至少，在基督教的解释中我们平等地面对人生与生俱来的原罪）恰恰相反。在这些例子中，无平等者可言，因为相似性随处可见；不过，基于同样的理由，这种相似性的实际经历（即生与死的经历）不仅在疏离状况中发生，而且在完全孤独的状况中发生。在这种状况中没有真正的交流，更不用说结盟与组织社团了。从尘世和公共领域的角度说，生死以及表明相似性的一切东西都是非尘世的反政治的、真正的超验体验。

动物化劳动者无力作区分、无力言语和行动，这好像被古代和摩登时代缺乏令人瞩目的、重大的奴隶反抗所证实。然而，同样令人瞩目的是劳工运动在现代政治中所起的突然而至、而又常常具有非凡成果的作用。欧洲的工人阶级（就其组织起来、因而成为人民的领导者而言）在现代史上写下了最辉煌、也许是最有希望的篇章。，不过，尽管政治和经济的界线，政治组织和工会的界线已经模糊，但这两者不能被混淆。保护工人阶级利益并为之战斗的工会有责任使自身完全融入现代社会，尤其有责任在经济安全、社会威望及政治权力方面得到显著提高。工人阶级的政党在大多数时间里一直是利益集团，这与代表其他社会阶级的利益集团没什么不同。差别只在于，在那些罕见的、决定性的时刻（即在革命的进程中），会突然出其不意地出现这种状况：这些人——如果没有正式的党纲和意识形态的指导——对在现代条件下建立民主政府具有自己的看法。换言之，二者的区别不是一个极端的社会与经济要求的问题，而只是对上种新的政府形式所持的立场。

历史事实——工人阶级的政治生产力——与从劳动活动的分析中得到的表面资料之间显而易见的差异，很可能在深入考察劳工运动的发展结果及本质后不复存在。奴隶劳动与现代自由劳动之间的主要区别不在于劳动者是否拥有个人自由——行动、经济行为及个人不可侵犯的自由，而在于他是否有权参加公共领域的活动，并作为一个公民获得完全的解放。劳动史上的转折点是取消选举权的财产资格。一直到这之前，自由劳动的地位一直与古代不断获得解放的奴隶人口的地位非常相似；这些人是自由的（与外籍居民的地位相同），但不是公民。与古代奴隶的解放相比——作为一条规则，当奴隶不再是奴隶时，他也就不再是一个劳动者；因此，奴隶制保留了劳动的社会条件，不管有多少奴隶获得解放，劳动的现代解放旨在提升劳动活动本身，而这在作为人的劳动者享有个人及公民权利之前就已是事实了。

然而，劳动者事实上的解放还有一个重要的附带影响，这就是这一人口的全新部分或多或少突然被允许可进入公共领域，也就是公开出现；幽与此同时，不被纳入社会，不在社会一切重要的经济活动充当任何领导角色。可以说，这些人又被排斥在公共领域之外。在人类事务领域中展现自我、惹人注目，它的一个重要作用也许再也没有比这个事实所作的解释更准确的了：劳动者，当他们登上历史舞台时，就感到有必要穿上自己的服装，在法国大革命中他们甚至从服装中产生了自己的名字。借助这套服装，他们将自己与其他所有人作了区别。

劳工运动之所以在其早期遭受挫折——这一情况在资本主义还没有得到充分发展的国家，如东欧，还有意大利或西班牙，甚至法国仍然如此——在于它反对作为一个整体的社会。这些运动之所以能在一个相对较短暂，且常常处于极端不利的环境下争取到巨大的潜在力量，乃是由于这一事实：不管所有的高谈阔论与理论观点怎样，他们是政治舞台中唯—一支不仅捍卫自己的经济利益，而且在进行一场成熟的政治斗争的阶级力量。

31.制造对行动的传统替代

在最初对有形产品和可见利润以及后来对顺利行使职责和社会交往的关注方面，摩登时代不是第一个谴责政治活动，尤其是言行的空虚无聊的时代。国对行动三方面受挫——行动结果的不可预见性、行动过程的不可逆性与行动者的不可知性——的愤怒几乎和人类有文字记载的历史一样由来已久。总有一种寻找行动的替代物的企图，以期人类事务领域能够避免众多行动者固有的随意任性和无道德责任感，这对行动者以及同样对思考者来说一直是一种巨大的诱惑。历史上解决此问题的方法的千篇一律恰好证明了问题的简单性。一般来说，这些方法总是倾向于在一种活动（在那里，一个同所有其他人相疏离的人自始至终控制着自己的所作所为）中避免其不幸的结局。这种以制造代替行动的企图在反对“民主制”的整个观点中非常明显，这一观点首尾贯一，论证有力，有可能变成一种反对政治要素的观点。

行动的不幸结局来自人类的多样性条件，这种条件对展现空间，即公共领域来说是必不可少的。因此，取消这种多样性与取消公共领域本身无异。从多样性危险中获得拯救的最显而易见的方法是实行君主制，或一人统治——这种统治有多种形式：从反对所有人的绝对专制到仁慈的专制统治，以及到民主制的一些形式。此时，多数人形成一个集体性组织，人民成了“众人合一”，因而使自己成了一个“君主”。国柏拉图提出了哲学王的解决方法（用哲学王的“智慧”克服行动的复杂性，好像它们是一些可解决的认知问题）仅仅是——决非最少专制色彩的——一人统治的变种而已。这些政体形式的问题不在于它们的残酷（它们通常并不残酷），而在于它们运转有效。如果磨主懂得自己的职责，他们也许会在每一件事件的处理上都表现得仁慈温和，就像庇西特拉图那样，他在古代的统治甚至可以同“克罗诺斯的黄金时代”相媲美；对现代人来说，他们的统治措施听起来非常“温和”和仁慈，尤其当我们听到——尽管这并未成功——古代的佩里安德斯，即科斯科的港主企图废除奴隶制时，就更是如此了广但是，他们一般都把公民排除在公共领域之外；并坚持主张，尽管“统治者应参与公共事务”，但也要过问私人事务。国当然，这不啻于督促个人勤俭努力，但公民从这政策中看到的只是企图剥夺他们参与共同事务必需付出的时间，而非别的什么东西。正是这些专制政体显然不持久的优点（稳定、安全和有效率）才是人们应当加以留意的，如果这是因为这些优点为权力不可避免的丧失铺平了道路的话（即使实际的灾难可能在不远的将来发生）。

从人类事务的脆弱性逃向安定和秩序的稳固性，这使以下一点有可取之处：自柏拉图以来的大多数政治哲学被轻易地理解成各种旨在为逃避政治寻找理论基础和实际方法的尝试。所有这些逃避的标记是统治这一概念，也就是这一概念：当一些人有资格发布命令，而另一些人被迫服从命令时，人们才能合法地在政治上生活在一起。这一普遍概念早在柏拉图和亚里士多德那里就有了，他们认为每个政治社会都由统治者和被统治者组成（在这一概念上接着建立了流行的政府形式的假设——一

人统治或君主制，少数人统治或寡头制，多数人统治或民主制），此种概念的基础与其说是对人的蔑视，不如说是对行动的怀疑；它来自寻找行动的替代物的渴望，而不是来自不负责任的或专横的权力欲。

从理论上说，从行动逃向规则的最简洁、最深刻的论述是在《治国者》一书中。在这本书中，柏拉图区分了两种行动：archein和prattein（“开始”和“获得”），这两种行动在希腊人的理解中是相互联系的。正像柏拉图所注意的，问题在于保证开创者完全控制自己开始的行动，并在无需他人帮助的情况下将这一行动进行到底。在行动领域中，当怀着各自动机与目的的其他人再也不主动从事事业，而习惯于俯首听命时，另一方面，当具有主动性的开创者不让自己介入行动本身时，就不能获得这种离群索居的控制。这样，开始（archein）和行动（Prattein）就可能成为两种完全不同的活动，开创者成了“不用行动（Prattein），只是统治（archein）那些有执行能力的人”。在这种情况下，政治的本质就是“知道开始以及何时在最重大的事务上进行统治”；行动本身完全被消除了，成了单纯的“执行命令”。南柏拉图首次对知道但不行动的人和行动但不知道的人作了区分，而没有落入俗套地把行动与开始和结果连结起来；这样，知道要去做什么和正在做什么就成了两种完全不同的行为表现了。

自柏拉图自己直接用统治者同被统治者的区别来鉴定思想与行动的分界以来，很明显，柏拉图的这种区分是以家务活动作为其经验基础的。其间，如果主人不知道要做什么，又不给那些一无所知的奴隶下达命令的话，那么什么事情都办不了。的确，在这里懂的人不必去做，做的人也无需思考，无需有知识。柏拉图还十分清醒地意识到：当他把公认的、赞成一种秩序良好的家庭的原理运用到家庭的管理中去时，他已经给城邦提供了一项具有革命性变革的建议。囤（通常的一个错误在于把柏拉图看成似乎主张废除家庭和家务；相反，他希望扩展这种生活方式，直至每个公民都被容纳到一个家庭之中。换言之，他想取消家庭共同体的私人特征，正是出于这一目的，他建议废除私有财产和个人婚姻的法律地位。）囫按照希腊人的理解，统治和被统治之间的关系、命令和服从之间的关系就其定义来说是同主人和奴隶之间的关系一致的，因而排除了行动的所有可能性。因此，柏拉图的主张（在公共事务中，行为规则应该来自秩序良好家庭中的主仆关系）实际上意味着行动不应当在人类事务中起任何作用。

显然，比较专制君主致力于在公共领域排斥除了他以外的任何人，柏拉图的计划为人类事务的一种永恒秩序提供了更多的机会。尽管每个公民都部分地参与公共事务，但他们的确像一个人那样采取“行动”，没有一点内部纷争，更不用说派系冲突了：通过规则，除了身体的展现外，“在其他所有方面都众人合一。”囫从历史上来说，统治这个概念（尽管最初来自家务活动及家庭领域）在组织公共事务方面起到了最关键的作用；对我们来说，它永远与政治有关。这使我们不应该忽略这一事实，即对柏拉图而言，它是一个属更一般的范畴。他在这一范畴中发现了安排和判断人类事务的主要策略。这一点不仅在他的必须把城邦国

家看作是“大写的人”的主张以及他在其乌托邦式城邦公共秩序之后构建的心理秩序上表现得很明显，而且在他将控制原则引入人与自身交往的一贯性上表现得更明显。在柏拉图以及西方的贵族传统中，统治他人的适当性的最高标准是统治自身的能力。就像哲学王给城邦下达命令，灵魂指弓顺体以及理智引导激情一样。在柏拉图那里，港主政治在同人有关的一切事务中的合法性，港主对自己的行为同对他人的行为一样，仍然扎根于archein一词的模棱两可的含义（它既有开始，又有统治的含义）中；对柏拉图说来（就像他在《法律篇》末尾说的那样）；只有开始（arch6）才有资格统治（archein）。在柏拉图的思想传统中，这种最初的、语言学意义上对预先决定的统治和开始认定产生了这种结果：所有的开始都被理解成统治的合法化，直到开始的因素最终完全从统治概念中消失。随着这一消失，对人类自由的最基本、最真实的理解也就从政治哲学中消失了。

柏拉图对知行的区分一直是所有统治理论的基础，这些理论不只证明一种难以克制的、不负责任的权力欲。通过纯粹的概念化以及哲学上的澄清，柏拉图将知识等同于命令和统治，将行动等同于服从与执行，这一等同支配了政治领域中所有早先的经历和相关表述，成了所有传统政治思想的权威，即使在柏拉图得以产生其概念的经验的基础早已被遗忘的情况下，也是如此。除了柏拉图的深刻与美的独特结合（这一结合的影响必然使其思想历久不衰）之外，他著作中这一特别部分之所以历久不衰，其原因在于他根据制造和制作，通过一种更可行的解释强化了统治对行动的替代。以下一点确实如此——而柏拉图（他从制作领域的经历中获得了一个关键的词语，即“理念”）必须是第一个注意到这一点的人：区分知和行的是制作活动，它与行动的领域（一旦思想与行动分离，这个领域的有效性和意义就会受到破坏）通然相异，这一活动的过程显然分成两部分：首先，思考未来产品的形象或形状（eidos），然后，组织生产工具，开始制作。

柏拉图希望用制造代替行动，以便将工作和制作固有的稳定性赋予人类事务领域，这一希望在涉及其哲学最核心部分，即理念时表现得最为明显。当柏拉图不关注政治哲学时（正如《论文集》及其他著作表明的那样），他便把这个理念说成是“最光彩夺目的”，因而就像美的各种变化形式一样。只是在《共和国》中，理念才变成了行为的标准、尺度和规则，所有这些标准、尺度和规则都是“有益”或适宜这一词的希腊意义上的“善”的变种和源生物。这种转变对于把思想学说运用于政治是必要的，对于政治的目的（克服人类事务的脆弱性）来说是根本的，以至于柏拉图觉得有必要宣布善（而不是美）是最高的理念。但是，善的理念不是哲学家的最高理念——哲学家希望思考存在的真正本质，并使人类事务的黑洞面对理念的灿烂的天空；甚至在《共和国》中，哲学家仍被定义为一个爱美者，而不是爱善者。善是哲学王的最高理念，他希望成为人类事务的统治者，因为他必须在人群中渡过他的一生，而不能在理念的天空下终其一身。只有当他返回人类事务这个黑洞，与他的同伴再次生活在一起时，他才需要把理念作为引导的标准和规则——通过这些标准和规则，他可以以同样绝对的、客观的确定性（具备了这种确定

性，可以在制造活动中指导工匠，在评价一张床时指导外行——其方式是运用一成不变的展示模型，即一般的床的“理念”）来衡量和归纳人类不断变化的言行和举动。

从技术上说，这种转变以及将理念学说运用于政治领域的最大益处，在于柏拉图的理想型统治者这一概念对个人因素的摒弃。柏拉图十分清楚地知道，他偏好的从家庭生活中推导出的类别——比如主仆关系或牧羊人一羊群关系——要求统治者具有一种准神性的品质，以使自己有别于其臣民，就像奴隶有别于主人或羊群有别于牧羊人一样。相反，按照制作物品的设想来构建公共领域则带有一般的控制意味，政治艺术的经历，就像在其他所有艺术中一样——在那里，吸引人的因素不在艺术家或工匠本人，而在于他的非人格化的艺术作品或工艺品中。在《共和国》中，哲学王像工匠运用他的规则及标准一样运用各种理念，像雕刻家制作其作品一样“创造”他的城邦；画这些相同的理念在柏拉图最后的著作中，甚至都成了必须执行的法律。

在这个参照构架中，乌托邦政治体制（一个已经掌握人类事务技巧的人按照一个模型来对它作出解释）的出现是一件自然而然的事。柏拉图（他是第一个设计政治体系构造蓝图的思想家）成了后来所有乌托邦主义者灵感的来源。尽管这些乌托邦主义者在历史上从未发挥过令人瞩目的作用——因为在极少的例子中，乌托邦计划得到了实现，它们在现实——与其说是外部环境的压力，不如说是他们不能控制的真正的人类关系的压力——下很快就夭折了，但它们仍保留并发展了一种政治思想传统的最有效的媒介物，在这些思想传统中，人们有意或无意地根据制造和制作来解释行动这个概念。

不过，这一传统思想的发展中有一样东西是值得注意的。确实，暴力（没有它也就不可能有成功的制造）在政治计划和思考（它建立在根据制造所作的解释L）中占有重要的地位；但是直到摩登时代，这种暴力因素严格地说来仍然是工具性的，即一种需要目的来论证其合理性并对其作出约束的手段。这样，在摩登时代之前传统政治思想中不存在对暴力的美化颂扬。一般说来，只要沉思和理性被假设为人的最高能力，那么这种美化也不可能，因为在这种假设下，vitaactiva（与行动一样的制作，更不用说劳动了）的所有解释都是次要的和工具性的。在政治理论的狭隘领域中，结果在于统治的概念和随之而来的合法性与合法权力问题比对行动本身的理解及解释发挥了更重要的作用。只是摩登时代的这一信念——人只能知道自己制造的东西，他所谓的较强的能力取决于制造，因而他主要是一个技艺者，而不是一种理性动物——才产生了暴力的更古老的含义，这是作为制造部分的人类事务所作的解释中所固有的。这一系列的革命（摩登时代的一个特征）中尤为令人瞩目的是：所有这些革命——美国革命除外——都显示了建立一个全新政体的罗马式热情与作为“创造”这种新政体唯一手段的暴力的荣耀的结合。马克思的名言——“暴力是每一孕育新生命的旧社会的助产婆”，也即暴力是所有历史和变革的助产婆——只是对整个摩登时代所持信念的概括以及对该时代这一内在信念（即历史是由人“创造的”，就像自然是由上帝“创

造”的一样）的一些结果的描绘。

行动转变为一种制造模式有多么一贯和成功，可以通过政治理论与政治思想的所有术语很容易地得到证实——这些理论与思想若不用手段目的的范畴，不根据工具性进行思考就不可能讨论这些问题。也许更令人信服的是一种一致性，有了它，所有现代语言中流行的谚语才告诫我们，“要达到目的，就要有手段”，“要炒蛋就得先打破蛋”。我们也许是充分认识到这一思想——它迫使我们承认：所有的手段，如果它们都有效的话，对于追求被界定为目的的东西来说都是可接受的，都是有理的—一隐含着一些危险结果的第一代人。不过，为了摆脱这一思想的陈旧性，增加一些限定性条件是不够的，比如，并非所有的手段都是可以允许的或者在某些环境下手段也许比目的更重要。这些限制条件要么认为一种道德体系（正如以上一些告诫表明的，这一体系不是理所当然的）是顺理成章的，要么被它们使用的语言和范畴所压倒。因为作一个不证明所有手段的目的的说明就是一个自相矛盾的说明，目的定义恰恰是手段的证明。自相矛盾的说法表明了困惑，它们不解决困惑，因而难以令人信服。

制造替代行动，以及随之而来的政治沦为一种实现所谓“更高”目的的手段——在古代，这种目的一般是保护善人免受恶人的统治，尤其是保护哲学家的安全；到中世纪，则是确保灵魂获得拯救，在摩登时代则是追求生产力与社会的进步——这些与政治哲学的传统一样悠久。确实，只有摩登时代把人主要界定为技艺者（一个工具制造者及物品生产者），因而才能克服传统对整个制作领域所抱有的根深蒂固的蔑视与怀疑。然而，同一传统（就它反对行动而言——当然不很公开，但并非无效）被迫根据制造来解释行动；因而（尽管有蔑视和怀疑）把某些摩登时代求助的思想倾向和范式引入了现代政治哲学。在这方面，摩登时代的确没有推翻传统，恰恰相反，它把传统从“偏见’冲解放了出来。这种偏见阻止传统公开宣称工匠的作品应当高于那些构建了人类事务领域的“无聊”想法和做法。问题在于，柏拉图以及较低程度上的亚里士多德（他甚至认为工匠不配成为正式的公民）是最早提出用制作的形式来处理政治事务与占统治的政治体系的人。这种表面上的矛盾清楚地表明了人类行动能力固有的困惑有多深厚，诱使人们通过把更可靠、更稳定的范畴（这是行动固有的，我们用它与大自然接触，并构建了人类技能的世界）引入人类关系之网来消除其危险的力量有多强烈。

32·行动的过程特征

行动的工具化以及政治沦为一种谋取其他东西的手段在取消行动，防止它的存在成为重要的人生经历方面，或在彻底毁坏人类事务领域方面从未真正成功过。以前我fIJ知道，在我们的世界中，劳动作为所有人生必然面对的一种艰苦努力，它表面上的消失首先产生了这样的后果——工作现在以劳动的方式进行，工作的产品（即供使用的物品）也只被人们当作消费品消费。同样，由于行动的不确定因而想将其取消的企图，通过处理人类事务（好像它们是或有可能成为人类有计划的制造产品）使人类事务摆脱其脆弱性的企图——这些企图首先导致将人的能力引向行动，引向开始一些新的、自发的过程。没有人，这些过程就木能存在，也形成不了一种对自然的态度——直到摩登时代最近的阶段之前，它一直是人们在探究自然规律、制造以自然物质为原料的物品时所持的态度。在行动一词的字面意义上说，我们在何种程度上已经开始涉及自然的行动，对此最好的解释是由一位当代科学家偶尔作出的——他很严肃地指出："所谓基础研究就是在我做自己一无所知的事情时正在做的一切。"国

这首先是以经历开始的。在这一经历中，人们虽然不再满足于观察、记录和思考自然在它自身的形象中乐意产生什么，但开始规定条件并促进这些自然过程。促使一种在不变的基本过程（这些过程离开了人的介入就会处于休眠状态，或受到忽略）中不断均长的技能的东西最终在一种"制造'咱然的真正的艺术——即创造"自然"过程中终结。这一过程没有人就不能存在，尘世的自然本身看来不能完成这一过程，尽管相同或相似的过程也许在包容地球的宇宙中是普遍的现象。通过引入这种经历——在这种经历中，我们给自然过程规定人类思想的条件，迫使这些过程符合人造的模式——我们最终懂得如何去"复述众人注目的进程"，即懂得如何从地球上的自然过程中获取那些远离我们，仅在宇宙中产生的能量。

自然科学已完全成为与过程有关的科学，在其最后阶段，将成为一些不可更改、无可挽回的"义无反顾的过程"的科学。这一事实清楚地表明：无论需要什么样的脑力来进行这种科学研究，事实上根本的人类能力（单这一能力就能带来这一发展）决不是"理论"能力，也不是沉思或推理能力，而是人类行动的能力——开创史无前例的进程的能力，无论这些进程在人类领域进行还是在自然领域进行，其结局总是不确定和不可预见的。

在行动的这一方面——对摩登时代、对其极大地拓展人的能力以及对其前所未有的概念和历史意识都是非常重要的——过程是以其结果无法预料开始的，这样，不确定性而非脆弱性成了人类事务的决定性特征。行动的这个特征在古代受到了忽略；大体来说，至少在古代哲学（我们所知的历史概念同这一哲学是风马牛不相及的）中未得到充分论述。摩登时代两门全新的科学的核心概念（自然科学和历史科学一样）

是过程的概念，而作为过程基础的人的实际经历则是行动。正是因为我们能够行动，能够开始我们自己的生命进程，所以我们才能够把自然和历史都看作是过程系统。确切的是：现代思想的这个特征首先出现在历史学中——自维柯以来，历史学一直被人们有意识地视作一门“新科学”；而自然科学被迫用其成功的业绩来换取一个过时的概念框架，以获得与历史学相同的美誉，还需要数世纪时间。

不管怎样，只有在某种历史环境下，脆弱性才有可能成为人类事务的主要特征。古希腊人以自然的无处不在、生生不息来衡量这些人类事物，他们主要关心的是达到和成为围绕着人们、但凡人不具有的不朽。对于那些不关心不朽的人来说，人类事务领域必定表现为一个完全不同，甚至多少有点矛盾的方面，即一种非凡的复原力——其在时间上的持续性与耐久性远胜于固体物质世界的稳定的持久性。虽然人有能力摧毁自己双手创造的一切，在今天甚至有可能摧毁非人创造的东西——地球和地球自然；但人从来就不能，将来也不能取消甚至可靠地控制那些由他们通过行动而开始的任何一个过程。甚至漠视和困惑——它们能够有效地掩饰每一行为的起源及责任——也术能取消一项行为或防止其后果的发生。与无力取消已做的事情相称的是无力预料任何行为的后果，甚至无力了解行为的动机。㉑

尽管生产过程的力量完全为最终产品所吸纳和消耗，但行动过程的力量从未在一项单独的行为中消耗殆尽；相反，随着行动过程结果的不断增多，这个过程也不断扩张。在人类事务领域中持久的正是这些过程，它们的持久与人类本身的持久一样是无限的，不受物质的易腐性和个人生命有限性的制约。我们不能对任何行动的结局与后果作出可靠的预测，其原因仅在于行动无终结可言。一项单独行为的过程在人类自身走向死亡之前可与日同存。

行为过程具有如此优于人造产品的巨大的持续能力，这是’一件足以让人自豪的事，如果人们能够承受行为的重负，即不可逆性与不可预见性的重负，行动过程正是从这些重负中吸取力量。但人们知道这是不可能的。他们知道：行动者从不了解他正在做的事，他总是对他从未有意为之，甚至不能预见的结果感到“内疚”；无论他的行为结果是怎样可怕和难以预料，他都无法制止这一行动；他开始的行动过程也决不可能确定无疑地在一单独的行为或事件中被圆满地完成；此外，行动者从不了解行动的意义，只有不行动的历史学家在事后才能发现这一意义。所有这些都是对人类事务领域感到失望的足够理由，并以鄙视的态度保持人争取自由的能力——这一能力（通过产生人际关系网）看来使其产生者如此深地纠缠于这一关系网中，以致他看起来与其说是其行为的主体，倒不如说是牺牲者和受害者。换言之，再也没什么活动（不管是面对生活必需的劳动；还是取决于原料供应的制作）能扎在这样一些能力（其本质是自由，它在其范围内将自身的存在归于人）中使人看来更少自由了。

沿着这些线索思考是与西方伟大的思想传统相一致的：指责自由把

人引向贫穷，谴责行动这一新事物的本能开端，因为其结果是陷入一个预设的关系网，它一直牵掣行动者，只要他一利用这个关系网，他看来就失去了自由。从这种自由中获得的唯一拯救看来在于放弃行动，不介入整个人类事务领域，这是捍卫自己独立自主与完整的唯一手段。如果我们把这些建议（它们只在斯多葛主义那里被物化成一个有关人类行为的连续体）的灾难性后果撇在一边，那么，这些建议的基本错误看来是把独立自主与政治思想以及哲学思想作为理所当然的自由相提并论。倘若独立自主真的等同于自由，那么没有人是自由的，因为独立自主（一种不妥协的自给自足与控制的理想）同多样性状况恰好是对立的。没人能够完全独立自主，因为不是一个人而是人类居住在地球上，也不是（自柏拉图以来的传统一直这样认为）因为人的有限力量（这使他必须依赖别人的帮助）。所有这些传统必须用来克服非独立自主状况，并赢得人的一种不可侵犯的完整性的建议，等于是对人的多样性的内在“脆弱性”的一种补偿。然而，如果照这些建议去做，如果这种克服多样性结果的努力取得成功的话，那么结果与其说是独立自主支配一个人自己，不如说是武断专横支配所有其他的人，或者像在斯多葛主义那里一样，用一个真实的世界交换一个想象的世界——在这一世界中，其他人都不存在。

换言之，这里的问题不是自给自足意义上的强大和虚弱。比如，在多神论的体系中，甚至一个神（不管他怎样有力量）也不可能是独立自主的；只有在一神论的假设下（“一神就是一神，它一直独自存在，并将永远如此”），独立自主才可能等于自由。在所有其他条件下，独立自主只有在想像中才是可能的，它是现实付出的代价。就像当一个人在thePhalericBull 中受煎熬时，伊壁鸠鲁主义认为这是幸福一样，斯多葛主义在一个人受奴役时认为这是自由。两种幻想都证实了心理的想像是何等巨大；然而，只有这个现实世界以及活着的人——在这里，人要么快乐或不快乐，要么自由或受奴役——被清除到这种地步卿他们甚至不被认为是自我幻觉奇观的观众），这种想像力才有可能表现出来。

如果我们用传统的观点看待自由，认为它等同于独立自主，那么自由与非独立自主的同时出现（能开创新行动，却不能控制或预料其结局）看来差不多迫使我们得出这样一个论断，即人的存在是荒唐的。御从人类现实及其现象证明的观点来看，由于行动者从未成为自己行为的主人而否定人类行动的自由，就像由于人的自由这一确凿事实而坚持人的独立自主是可能的一样不合逻辑。由此带来的问题是，我们有关自由与非独立自主互为排斥的看法是否在现实面前站得住脚，或者用另一种方式来说，行动能力自身是否不具备这样一种潜能——即它能免于非独立自主导致的软弱无力。

33·不可逆性与宽恕的权力

我们已经知道，只有通过调动人类的其他能力——技艺者（作为工具制造者，他不仅减轻了劳动的痛苦和烦恼，而且也建立了一个具有持久性的世界）的制造、制作和生产能力，动物化劳动者才能从其受困于生命过程生生不息的循环中，从其受困于一直屈从于劳动与消费的必需品中获得救赎。由劳动维系的生命的救赎是世俗性的，这一世俗性是由制作活动维系的。此外，我们知道只有通过言行互相联系的特征（它像制作活动生产出使用物品那样自然而然地产生了一些有意义的故事），技艺者才能从他毫无意义的困境（“所有价值都贬值”）中，从在一个由手段和目的范畴决定的世界里不可能发现有效准则的困境中获得救赎。如果不落入这些考虑范围之外，那么，还可以加上一个思想的困境；因为思想不能思考来自思考活动产生的困境的“思想自我”。在以上每一例子中，使人——作为动物化劳动者的人，作为技艺者的人和作为思想者的人——得到救赎的是一些完全不同的东西；它来自于外部——当然，不是来自于人之外，而是来自每一各自活动之外。从动物化劳动者的角度看，每一了解世界并居于其间的活动也是一种存在物，这似乎是一个奇迹；从技艺者的角度看，就像神的启示一样，意义也应当在这个世界上占有一席，这似乎是一个奇迹。

行动同行动的困境完全不同。这里，由行动开始的、在过程的不可逆性及不可预见性状况下的救赎并不来自一种别的、可能更高级的本能，而只能来自行动自身具备的各种潜能。从不可逆的困境——即尽管一个人不曾也未能知道他正在做的一切，但他无法制止已经做的一切——而获得的可能的救赎是宽恕的本能。不可预见性的救赎（由于未来的不确定性）包含在许诺和履行诺言的本能中。这两种本能互为一体。宽恕有助于消除过去的行为（其“罪恶”就像达摩克利斯之剑悬在每一新生代的头上）；第二种本能卿以诺言的方式束缚自己）有助于在不确定（就定义而言指未来）的汪洋大海中建造安全的岛屿——没有它，人际关系的持续是不可能的，更不要说长久性了。

如果没有他人的宽恕（来自我们所做事情的后果），我们的行动——可以这样说——就会被局限在一项我们难以从中自拔的行为中；我们将永远成为后果的牺牲品，就像没了咒语就不能破除魔法的新来巫师一样。不履行诺言，我们就不能保持自己的身份；我们会受到谴责，在每一孤独心灵（它受矛盾和可疑性的折磨）的黑暗之处漫无方向地彷徨游荡。这一黑暗只有当阳光通过他人（他们证实诺言应允者和履行者的一致性）的出现而照亮公共领域时才会消失。因此，这两种本能取决于人的多样性，取决于他人的参与和行动，因为没人会宽恕自己，也没人能感觉到受自己诺言的约束；单独一人或孤立产生的宽恕和许诺在现实中无法存在，它意味着在自我面前扮演的一种角色。

由于这些本能与人的多样性条件如此相符，以致它们在政治活动中确立了一套同来自柏拉图统治概念固有的“道德”准则完全不同的指导原

则。因为柏拉图的“统治者职位”（其合法性建立在对自己的控制上），其指导原则——这些原则既证实、同时也限制控制他人的权力——是从人与自身之间建立的关系中产生的；这样，同他人关系的好坏是由对自己的态度决定的，直至看到整个公共领域的“大写的人”的形象，看到人的头脑、心灵和身体的各种能力间的一种恰当秩序。另一方面，从宽恕和许诺的本能中推断出来的道德规范建立在这样一些经验之上——这些经验无人亲身体验过，相反，它们完全是以他人的参与为基础的。正如自我控制的程度和方式证实并决定对他人的统治一样——二个人如何控制自己，他也将如何统治他人——宽恕与许诺的程度和方式也决定了一个人宽恕自己或仅对自己承诺的程度与准则。

由于在行动过程固有的巨大力量和复原能力下的救赎只能在多样性条件下才会起作用，因此在除了人类事务领域之外的其他任何地方使用这种本能是很危险的。现代的自然科学和技术——它再也不观察自然过程，再也不从中汲取养分并对它加以模仿，而实际上看来在对它采取行动——似乎同样将不可逆性和人的不可预见性带入了自然领域；在那里，找不到救赎来取消已经做的事。同样，在制造方式及其手段目标的范畴框架内行动，它的一个主要危险在于随之而来的对行动固有的救赎的自我剥夺，这样，人不仅必定会采取一切制造活动必需的暴力手段，而且也一定会运用暴力像取消一个不成功的目标一样取消他已做过的一切。在这些努力中，再也没有什么能比人类力量的伟大展现得更为清晰了——这一力量的源泉是行动能力，没有行动固有的救赎，这一力量最终不可避免地会压倒并摧毁的不是人自身，而是赋予其生命的环境。

发现人类事务领域中宽恕的作用的是拿撒勒人耶稣。耶稣是在一种宗教信念的氛围中发现这一作用，并以宗教语言清楚地把它表达出来的——这个事实（在严格的世俗意义上）人们绝对没有理由不认真地接受它。在我们传统政治思想的本质意义上，并且还由于我们这里不能知晓的理由，它早已具有高度的选择性，并且从明确的概念化中排斥了许多不同的真正的政治经验，在这些政治经验中，我们不必为发现某种甚至是基本的本质而感到吃惊。拿撒勒人耶稣教义的某些方面主要不是同基督徒的宗教要旨有关联，而是来自受到公共当局怀疑的由耶稣追随者们组成的小而紧密的社团组织的经历，它们当然属这类经历之列，尽管它们因据说是排他性的宗教特征而遭到忽略。在罗马人宽恕被征服者（parceresubiecti。）所持的原则中——这一智慧希腊人是完全无知的——或是在特赦权中——这很可能是罗马人最先发明的，现在几乎成了所有西方国家元首的特权——我们也许可以发现唯有下述观念才是最根本的：宽恕对于矫正由行动引起的、不可避免的危害是必不可少的。

在我们的情境中，有决定意义的乃在于：耶稣首先坚决反对那些“形式上的遵守教义者”，认为只有神才有权宽恕的说法是木正确的；其次，这种权力并不来自神——好像神，而不是人会通过人类这一媒介来进行宽恕似的——恰恰相反，这种权力在人们希望自己也能被神宽恕之前必须由人们互相把它运用起来。耶稣的阐述更激进。在《福音书》中，因为上帝宽恕了，人必须“同样地”照此行事，所以人不被认为是有权宽恕

的；但是，“如果你发自内心地宽恕别人”，那么上帝也将同样地宽恕你。坚持宽恕是一种责任的理由很明显，“因为他们不知道自己在做什么”，但这一理由不适用于犯罪和有意作恶等一些极端的行为；因为倘若如此，就没有必要教导人们：“如果他一天得罪你七次，又七次心回意转对你说‘我懊悔了’，你当饶恕他。”犯罪和有意作恶都是罕见的，甚至可能比善行更罕见；根据耶稣的说法，它们在本目审判中将受到上帝的关照，尽管这一本目审判在世俗生活中并不真的起作用；此外，最后判决的特征不在于赦免，而在于公平的报应。但是，犯过是日常生活常有之事——这是行动在人际关系网络中不断编织新的关系这一本质所使然，它需要赦免、宽恕，为的是通过把人们从在无知情况下所做的一切中解脱出来，使生命的延续成为可能。人们只有通过不断地从其所作所为的束缚中互相解脱，才能保留自己的自由行动者这个身份；也只有通过乐意转变其思想并重新开始，人们才配获得巨大的权力来开创新的生活。

在这方面，宽恕与报复恰恰相反——报复行为一般以再次行动的方式针对最初的冒犯，因而人们不是结束第一次过失的结果，而是依然纠缠于这一过程，使每一行动无终期可言。报复是对他人侵犯的一种自动的反应；由于行动过程的不可逆性，因此会想到它甚至预料它。与报复相反，宽恕行动却怎么也不会被人预料，它只是一种以出乎意料的方式进行的反应，因而（尽管是一种反应）保留了行动的某些最初特征。换言之，宽恕仅仅是这样一种反应：它不单单是再行动，而且还是一种新的、出其不意的行动，不受激发它的行动的制约，因而从宽恕者和被宽恕者的行动结果中解脱了出来。耶稣有关宽恕的教义中的自由是一种从报复行动中获得的自由，它包括无情的行动过程中的行动者和受害者，其本身永远不会终结。

宽恕的替代（但又决非其反面）是惩罚。两者的共同点在于，企图终结一些没有干扰便会无止境持续下去的东西。因此，人们不能宽恕他们不能加以惩罚的行为，也不能惩罚那些不容宽恕的行为———作为人类事务领域中的一个结构性因素，这是很有意义的。这是那些冒犯行为的真正特征。自康德以来，我们就把这些行为称之为“过激的恶”，而对其本质却知之甚少，甚至对领略其在公共领域偶尔展现的我们来说，也是如此。我们所知道的是：我们既不能惩罚，也不能宽恕这些冒犯行为；它们因而超越了人类事务的领域，超越了人类权力的潜能，这两者不管在哪里出现，这些冒犯行为就会无情地将其摧毁。这里（即行为本身剥夺我们所有权力的地方），我们唯一能够做的就是复述耶稣说过的话：“把磨石挂在他的颈上，并让他投入大海，这对他来说更好。” 也许，最让人信服的观点（即宽恕和行动紧密相联，就像毁灭和制造紧密相联一样）源自宽恕的这一方面——在那里，取消已做过的一切表现了像行动本身一样的展示性特性。宽恕及其确立的关系总是一种明显属于私人的事务，尽管并非必然是个人或私人的；在这一事务中，已做过的事因做事的人才受到宽恕。这一点耶稣也早已清楚地认识到了（“她的许多罪恶受到了宽恕，因为她爱意深切；而没有爱意的人得不到宽恕”）；这正是这一流行的信念的理由——只有爱才有力量去宽恕。虽然爱是人类生活中最罕见的行为之一，但它的确具有一种无与伦比的自

我展现的力量和揭示“谁”的非凡洞察力，这主要是因为在完全超俗这一点上，它不关注被爱的人也许是干什么的、他有什么样的品质和缺点，也不关注他的成就、失败及过失。由于激情的原因，爱摧毁了将我们与他人相联又相隔的中间物。只要爱持续存在，那么，唯一能够使自己介入两个爱者的中间的物就是孩子，即爱自身的结晶。这是与爱者现在都相关且为其共有的中间物，孩子也成了将其隔离的世界的代表；有迹象表明，他们将从一个现有世界中插入一个新的世界。囤通过孩子，爱者好像又回到那个因爱而将其驱逐出去的世界。但是，这种新的世俗生活暖情可能的结果与唯一可能的快乐结局）在某种意义上是爱的终结——它要么必须征服新的伙伴、要么必须被改变成另一种互相拥有的模式。爱，就其本质而言是非世俗的，正是出于这个理由而非它的罕见，它才木仅是非政治的，而且还是反政治的，在所有反政治的人类力量中也许是最有力的。

因此，如果基督教教义假设的这一点是真的——唯有爱才能宽恕，因为只有爱才完全接受属谁的人，那么，在不管他做了什么，总是乐意宽恕他这一点上，宽恕必须完全在我们的考虑之外。爱存在于自身狭窄且受限定的范围中，而尊敬却存在于人类事务的广阔领域。尊敬同亚里士多德的热爱政治活动没有什么两样，它是一种非亲昵、非亲密无间的那种“友善”；它是一种对甚至远在天涯海角的人的敬意，这种敬意不局限于那些我们可能推崇的品质，也不局限于那些我们可能会高度赞赏的行为业绩。这样，尊敬在现代的丧失，政者确切地说，这一信念——在我恕。这一点耶稣也早已清楚地认识到了（“她的许多罪恶受到了宽恕，因为她爱意深切；而没有爱意的人得不到宽恕”）；这正是这一流行的信念的理由——只有爱才有力量去宽恕。虽然爱是人类生活中最罕见的行为之一，但它的确具有一种无与伦比的自我展现的力量和揭示“谁”的非凡洞察力，这主要是因为在完全超俗这一点上，它不关注被爱的人也许是干什么的、他有什么样的品质和缺点，也不关注他的成就、失败反过失。由于激情的原因，爱摧毁了将我们与他人相联又相隔的中间物。只要爱持续存在，那么，唯一能够使自己介入两个爱者的中间的物就是孩子，。即爱自身的结晶。这是与爱者现在都相关且为其共有的中间物，孩子也成了将其隔离的世界的代表；有迹象表明，他们将从一个现有世界中插入一个新的世界。通过孩子，爱者好像又回到那个因爱而将其驱逐出去的世界。但是，这种新的世俗生活（爱情可能的结果与唯一可能的快乐结局）在某种意义上是爱的终结——它要么必须征服新的伙伴、要么必须被改变成另一种互相拥有的模式。爱，就其本质而言是非世俗的，正是出于这个理由而非它的罕见，它才不仅是非政治的，而且还是反政治的，在所有反政治的人类力量中也许是最有力的。

因此，如果基督教教义假设的这一点是真的——唯有爱才能宽恕，因为只有爱才完全接受属谁的人，那么，在不管他做了什么，总是乐意宽恕他这一点上，宽恕必须完全在我们的考虑之外、爱存在于自身狭窄且受限定的范围中，而尊敬却存在于人类事务的广阔领域。尊敬同亚里士多德的热爱政治活动没有什么两样，它是一种非亲昵、非亲密无间的那种“友善”；它是一种对甚至远在天涯海角的人的敬意，这种敬意不局

限于那些我们可能推崇的品质，也不局限于那些我们可能会高度赞赏的行为业绩。这样，尊敬在现代的丧失，或者确切地说，这一信念——在我事），这正是人这种存在物为取得自由所付出的代价；无法控制所作的事情以及知道这一事情的后果，以及把希望寄托在未来，这是人们为争取生活的多样性和现实性，为享受同他人共居于这个世界问4每个人来说，这个世界的真实性是以所有人的参与为保证的）的快乐付出的代价。

34.许诺本能

许诺本能的作用在于控制人类事务的这一双重负面后果，这样，它便成了唯一能够替代一种以自我控制为基础并能统治他人的控制能力的力量；它与自由（这是在丧失独立自主的状况下得到的）的存在高度一致。所有以合同与契约为基础的政治体系固有的危险与优点在于，与那些以规则和主权为基础的政治体系固有的危险和优点不同，它们把人类事务的不可预见性及人的不可靠性原封不动地保留下来，把这一不可预见性和不可靠性仅仅作为一种中介（可以这样说），从中浮现一些预见性的岛屿并在这一岛屿上建立起一些令人信服的航行路标。一旦诺言像不确定性海洋中一些孤独的确定性岛屿那样失去其特征时，也就是说，当这种承诺本能被误用来函盖未来的广阔空间，并描绘在所有指南中都可得到的路径时，它们便失去了其约束力，整个事业便断送在自己手里。

我们在前面曾提到过人们集聚在一起并一致行动时产生的力量以及人一散这一力量也就不复存在。使他们集聚在一起的力量与他们集聚的展现空间不同，也不同于使这一公共空间得以存在的那种权力，它是相互许诺的力量或相互签约的力量。如果说一个孤立的存在物——不管是作为人的个体存在物还是作为一个民族的集合性存在物——宣布拥有主权，那么主权就永远不会是真实的。主权假设了——就许多人相互受诺言的约束而言——某个有限的现实。主权存在于未来的不可预见性所导致的有限的独立自主性中；其局限如同许诺以及履行诺言本能固有的那种有限性。由一个共同的目标（就为这一目标许诺是有效的和约束力的），而不是一种共同的意志（这有时会像魔幻一样地激励人们）约束并使人结合在一起的实体，其主权很清楚地表明自身优于那些完全自由，不受任何承诺和目的约束的人。这一优势来自那种把未来当作现在来处理的能力，即极大地、真正令人不可思议地扩大权力得以有效的空间。尼采以他对道德现象非凡的感悟力（不管他的这一现代偏见认为所有权力都源自孤独的个人的意志力量）在许诺本能（即“意志的记忆”，正如他所说的）中发现了将人类生活和动物生活区别开来的特性。如果说，在行动和人类事务领域中的主权就是制造和俗物世界中的控制权的话，那么它们的主要区别就在于：前者只有人们抱成一团才能取得，而后者的取得只有在孤立的状态中才是可以想像的。

就道德不只是mores，也不只是那些通过传统才得以强化，并以契约为基础的习惯和行为准则（两者都随时间而变化）的总和而言，道德至少在政治上像善意通过随时准备宽恕和被人宽恕，作出承诺和信守承诺来应付行动的巨大风险一样支配自己。这些道德概念是仅有的不运用到来自外部的行动，来自许多据说是更高级本能的行动或者来自行动自身无法涉及的实践经历的行动概念。相反，它们直接产生于那种以行动和言语的方式同他人共同生活的意愿；这样，这些道德观念就像置入本能中的控制装置一样，以开始一些新的、永不停歇的过程。如果没有行动和言语，没有与生俱来的思想表达，我们就注定会在变化过程形成这

一周而复始的循环中回旋；然后，如果没有取消我们所做的事，并至少部分控制我们放任不管过程的本能的话，我们就会成为自发的必然性的牺牲品——这种必然性带有不容变更的规律的全部特征。根据我们时代以前的自然科学，这些规律构成了自然过程的显著特征。我们早就明白：对必有一死的存在来说，这种自然的死亡最终难逃厄运，虽然其自身周期交替，因而得以长久。如果说死亡真的是历史过程无法剥夺的特征，那么，历史上发生过的每件事都会消亡也同样是确凿无疑的了。

但是，这只是在某种程度上才是正确的。倘若顺其自然，那么人类事务也只能遵循消亡的规律——这是介于生死之间的生命的最确定、也是唯一可靠的规律。正是行动的本能干扰了这个规律，因为它干扰了这个不容更改的日常生活过程——正如我们看到的，这个过程反过来又干扰和妨碍了生物的生命过程的循环。如果不是因为存在这种能阻挠生命延续，并能促使新事物不断产生的本能——这种本能是行动本身固有的，它就像一个一直在那里的提示器，提醒人们尽管人固有一死，但他的人不是为了死，而是为了新的开始，那么人走向死亡的生命期限就会不可避免地使一切带有人性的东西遭到毁灭和破坏。然而，从自然的角度看，就像生命跨度的直线运动好像偏离了循环运动的普遍自然法则一样，从看上去好像决定世界进程的自发过程的角度看，行动似乎就像一个奇迹。用自然科学的语言来说，这就是“惯常发生的无限的不可能性”。事实上，行动是人创造奇迹的一种本能，就像拿撒勒人耶稣洞察这种本能的能力在起源和开创性方面都能同苏格拉底洞察思想的种种可能性的能力相媲美，他肯定非常清楚地——当他把宽恕的力量比作更一般的、创造奇迹的力量，对两者等量齐观，并将其置于人所能及的范围时——了解的那样。

将世界（人类事务领域）从其通常的、“自然”的毁灭中拯救出来，这个奇迹最终出于这一事实——行动的本能从本体论上来说是根源性的。换言之，这就是新人的出现和新事物的开始，就是人们一诞生就能进行的行动。只有这种能力的充分实践才能赋予人类事务以信心和希望，而这两者是古希腊人完全忽略的人的经历的本质特征。他们将保持信心，视为一种非同寻常的、不太重要的美德；把希望看成是潘多拉匣子中幻想着的种种罪恶中的一种。《福音书》用几个词宣称的“大喜讯”——“一个孩子已降！临我们中间”，可能是对世界抱有的信心和希望的最荣耀、最简洁的表述。

第六章 VitaActiva与摩登时代

他发现了阿基米德支点，但却用它来支撑自己；看来他只是被允许仅仅在这一条件下发现这一支点。

——弗兰兹·卡夫卡

35.世界的异化

现代史的开幕发生了三件大事，这三件大事决定了现代的特征：美洲大发现以及随之而来的全球开发；宗教改革，通过扩大基督教会和修道院的财产，宗教改革开始了一个个人剥夺财产和社会财富积累的双重过程；望远镜的发现以及从宇宙观点来思索地球本质的新科学的发展。这些事件并不能被称为现代事件，因为我们是在法国大革命后才知道这些事件的。尽管不能用任何因果关系链来解释这些事件，因为没有哪一事件可以以此来解释，但它们仍在持续不断地发生，在这一过程中存在着先例，并可以叫出先驱者的名字。然而，所有这些事件并没有展现其在黑暗中积蓄力量的潜流突然奔发的古怪特点。一些我们与之相联的名字——伽里略、马丁·路德以及一些大发现时代的伟大的航海家、探险家、冒险家——仍然属于前现代世界。此外，对新发明的奇怪的怜悯，17世纪以来几乎所有伟大的作家、科学家和哲学家死死咬定他们看见了以前从未见过的东西，想到了以前从未想过的问题——所有这些在他们那里都不能找到，甚至在伽里略那里也找不到。这些先驱者并非革命者，他们的动机和打算仍然深深地扎根于传统之中。

在他们的同代人看来，这些事件中最引人注目的是发现从未听说过的大陆和从未梦想过的海洋；最令人扫兴的是宗教改革带来的西方基督教的无可挽回的分裂，以及这一改革固有的对东正教的挑战和对人的灵魂安宁的直接威胁；当然，最不显眼的是人类早已储藏颇丰的工具库里新添的一种新器具（除非不看星星），尽管它倒是从未有过的第一种真正纯科学的器具。不过，如果我们能像衡量自然过程一样衡量历史的势头，那么我们或许可以发现，一些最初最不引人注意的东西，即人类发现宇宙的最初尝试，却具有不断增长的冲劲和速度，直至它不仅使地球表面的扩大（这一扩大只能在地球自身的范围内找到其最终的界线），而且也使显然无止境的经济积累过程显得黯然失色。

但这些仅仅是猜测而已。事实上，新大陆的发现、丈量其土地和测量其水道花费了好多世纪，只是在现在才刚进入尾声，只是在现在人类才完全有了其世间的居所，才把对以往年代具有诱惑力且禁锢的无边无际的地平线尽收于一个地球，他对这一地球的壮观轮廓和表层的了解之详细，一如他了解自己的掌纹一样。正是发现了地球上巨大的可得的空间，才开始了人所共知的地球的收缩，直到最终在这一世界（虽然它是现代的产物，但与现代世界绝非一致）中，每个地球上的居民成为其国家的居民。人们现在居住在一个地球般党的不断扩张的整体中，在那里，甚至距离这一概念（它在部分的最完美的不间断的连接中仍是固有的）在速度的大举进攻面前俯首称臣。速度征服了空间，虽然这一征服过程在一人同时在两处出现这一无法征服的界线上受到了局限，但它已经使距离变得毫无意义，因为人类生命中毫不起眼的部分——年、月，甚至周——对于到达地球的任何一点再也不是所需的长度了。

当然，对摩登时代早期的环球旅行开拓者的目的来说，再也没有什

么能比这一终结的过程更相异的了；他们拓展疆域，而不把它缩小成一个球，当他们呼应远方的召唤时，他们并不打算举步不前。只有事后认识的智慧才是显而易见的。如果一个物体可以衡量，那么它不可能是无限的，每一次调查将一段距离内的东西集中起来，因而将广漠的距离缩小到了方寸之间。这样，摩登时代早期的地图和航海图预示了技术的发明，通过这些发明，地球上的空间变得伸手可及。在铁路、轮船和飞机将空间缩小、距离拉近之前，已经存在着这种更大、更有效的收缩，它来自人类头脑的调查能力。人类的头脑使用数字、标志和模型，可以将地球的实际距离浓缩和丈量到人类的自然感觉和理解的大小。在我们知道如何围绕地球运行，如何界定人类日常居住的范围之前，我们已经将地球搬进了我们的居室，任由我们的手触摸，并在我们眼前旋转。

这一事件还有另一方面，正如我们将看到的，这一方面更重要。只有当人们从纷繁的杂事和对眼前的考虑中摆脱出来，与任何事情保持一种距离，人类的调查能力才能发挥作用。他与周围的世界距离愈远，就愈能进行调查和衡量，愈少将尘世的俗气留给自己。这一事实—一地球的变小，这是飞机发明的一个结果，即使地球表面连成一体的结果——对一般现象来说，就像一种象征，它只有不惜在人和地球之间设置一个距离，使人相异于他周围的尘世，才能使地球的距离缩短。

马克斯·韦伯甚至在“内在世俗的禁欲主义”的名义下将其指称为新资本主义精神的内在源泉的宗教改革，这一完全不同的事件最终以相似的异化现象直面于我们，这一事实也许是令许多历史学家很难不相信鬼怪、恶魔和时代精神的巧合之一。令人炫目和困惑的是截然相异中的相似性。这一内在世俗的异化，无论在动机还是内容上都与地理大发现固有的地球和对地球的征服无关。此外，马克斯·韦伯在其著名的论文中指出的这一内在世俗异化的历史事实，不仅在来自路德和加尔文恢复基督教信仰的不妥协的外在世俗性的新的道德中表现了出来，而且也在（尽管在一种截然不同的水平上）征用农民的土地上表现了出来，这是一种没收教会财产的意想不到的结果，因而也成了封建制度崩溃的最重要的因素。当然，去猜测我们的经济进程若无这一事件——其影响促使西方人进入了这样一种发展，在这一发展中，所有的财产权都在其没收的过程中被摧毁了，所有的东西都在其生产过程中消耗殆尽，世界的稳定在一种不停的变化中遭到了破坏——会变得怎么样是没有根据的。但是，这些猜测在其提醒我们历史是一个一系列事件而非暴力或可预测进程的思想的故事这一程度上还是有意义的。当把这些猜测作为反对现实的观点，并认为这些猜测具有实证的可能性和逻辑性时，那么这些猜测便是没有根据，甚至是危险的，因为就定义而言，这些猜测的数目不仅是不确定的，而且它们也未涉及事件的具有实质性的、令人意想不到的一面，并以花言巧语对这一缺陷加以弥补。这样，它们仍然是一种纯粹的幻觉，不管它们的风格是如何缺乏想像力。

为了不低估这一过程在数世纪几乎一帆风顺的发展之后已经具有的势头，最好对战后德国所谓的“经济奇迹”（只是在一种过时的参照框架看来是一种奇迹）作一反思。德国的例子明白无误地表明，在现代条件

下，剥夺人民、摧毁物质、蹂躏城市会变成一个不仅仅是恢复过程，而且也是较迅速和有效地积累财富的过程的强有力的刺激因素，只要这一国家的现代化程度达到足以根据生产过程来作出反应。在德国，彻底的破坏取代了蔑视世间一切东西的这一无情过程，成了我们现在身居其中的剩余经济的标志。其结果几乎如出一辙：繁荣兴旺（正如战后德国表明的）并非来自物质产品的极大丰富或任何稳定的和赋予的东西，而是来自生产和消费这一过程本身。在现代条件下，不是摧毁而是保存招致了毁灭，因为保存的东西的坚固耐用是倒转过程的最大的障碍，这一过程迅速的、不停的所得仅仅意味着其所得地方的不停地所失。

在财产权（与财富和占用不同）意味着共同世界的私人占有性分享，因而成了人的世俗性的一个最基本的政治条件之前，我们已经认识到了这一点。基于同样的原因，剥夺和世界的异化不谋而合。以戏剧中所有演员的动机为背景的摩登时代是通过使部分阶层的人疏远这一世界作为其开端的。我们倾向于忽视摩登时代这一异化的重要性，因为我们通常强调它的世俗性，并以尘世来指出世俗性这一用语。然而，世俗化作为一种有形的历史事件，只不过意味着教会和国家、宗教和政治的分离。从一种宗教的观点来看，这意味着回到早期基督教的这一态度——“将消撒的东西给予悄撒，将上帝的东西给予上帝”，而不是丧失信仰和神的超然存在，或对这一世界的东西的一种新的、浓厚的兴趣。

信仰的现代丧失从根源上说并非是宗教的——它不能追溯到宗教改革和反宗教改革这摩登时代的两大宗教运动——它的范围绝非局限在宗教领域。此外，即使我们承认摩登时代是以神的超然存在，以及而后信仰的突然的、令人费解的黯然失色作为其开端的，它也决不意味着随之而来的这一丧失将人扔回到这一世界。恰恰相反，历史事实表明，现代人并未被扔回这一世界，而被扔回到其自身。自从笛卡尔以来，现代哲学中最持久的趋势之一，以及对哲学的最具独创性的贡献，便是对自我（有别于灵魂或一般的人或人类）的独占性关怀，并试图将所有的经历幼；上这一世界以及其他的人类）缩减到一种人与其自身之间的经历。马克斯·韦伯有关资本主义起源的发现的伟大之处，恰恰在于他表明，一种庞大的、严格来说是世间的活动，在不关注这一世界或不享有这一世界的欢乐的情况下是可能的，而且这是一种其最深的动机是担忧和关照自己的活动。

剥夺，对部分人群在这一世界上的位置的剥夺以及他们直面生活的巨变，产生了财富的原始积累，并有可能通过劳动将这一财富转变为资本，所有这些东西一起构成了资本主义经济兴起的条件。这一由剥夺开始、由剥夺成为其来源的发展会导致人类生产力的巨大增长——这一点从工业革命数世纪之前一开始就非常明显。勉强糊口的新的劳工阶级不仅处于生活必需品的逼迫之下，而且在这同时也被并非直接来自这一生活过程本身的关心和担忧所疏远了。历史上第一个自由的劳工阶级在其早期阶段要解放的是“劳动力”中固有的力量，即在生物过程的纯自然的丰富性中，这一力量就像劳动这一所有自然的生殖力一样，产生了平衡老年人的人口剩余。将这一摩登时代之初的发展与以往相似的状况区别

开来的是剥夺和财富积累并求简单地产生新的财产权，或导致财富的全新分配，而是又回到了产生进一步的剥夺、更大的生产力和更多占用的过程之中。

换言之，劳动力的解放作为一个自然过程并未停留在局限于社会的某些阶级上，占用并未因需要和愿望的满足而终止。因此，资本积累并未导致摩登时代之前富有帝国的那种我们熟知的停滞，而是扩散到了全社会，导致了财富日益稳固的增长性流动。但这一过程（它确实是如马克思所称的“社会的生活过程”，其财富的生产能力可以与自然过程——在这一过程中，创造一个男人和一个女人足以产生其数目无以复加的人类——的繁殖力相提并论）依然与其从中产生的世界的异化原则相关。只有不让世俗的坚固性和稳定性干预，只有所有尘世的东西、生产过程的所有最终产品以日益增长的速度返回这一过程，这一过程才能得以继续。换言之，财富积累的过程只有牺牲世界和人的世俗气才是可能的，这正如我们所知道的，它受生活过程的刺激，并反过来刺激人类的生活。

这一异化的第一个阶段的特征是意在为稳定增加“劳苦大众”的数量而准备的残酷、悲惨和物质贫困，这些劳苦大众被剥夺了家庭和财产的双重保护，即家庭私下占有的保护，直到摩登时代，这一保护才开始了居家的个人生活过程，劳动受到了生活必需品的支配。当社会成为新生活过程的主题（正像家庭在以前是主题一样）时，第二阶段便开始了。社会阶级中的成员身份取代了家庭成员身份以前所提供的保护，社会的团结极为有效地取代了早先统治家庭单位的自然的团结。此外，社会作为一个整体，作为生活过程的一个“集合的主题”，决不停留在一种模糊的实体上，即一种古典经济学家所需的“共产主义神话”。正像家庭单位被等同于一种私人占有一份世界的财产一样，社会被等同于一种（尽管是集体占有的）具有实质性的财产、一个民族国家的领土，这一民族国家直到20世纪衰弱之前为所有阶级提供了一种对私人之家的替代，而穷人阶层的私人之家则受到了剥夺。

民族主义的有机理论（尤其是它的中欧版）都建立在对民族、其成员与家庭之间的关系，以及家庭之间的关系的鉴定上。由于社会成了家庭的替代，“血缘与乡土”应该统治其成员之间的关系，一方乡土中人口及其来源的同质性成了无论哪里的民族国家的一种必需。不过，虽然这一发展无疑减轻了残忍和悲惨，但它很难影响剥夺和世界异化的过程，因为严格说来，集体所有制是与之相矛盾的。

欧洲民族国家体系的衰弱，地球在经济和地理方面的变小，以至繁荣和衰退成为一种世界性现象，人类（在我们这一时代之前还是一个抽象的字限或只是人道主义者的指导原则）转变成了一个真正存在的实体，其居住在世界各地的成员所需相会的时间少于一代人之前一个国家内成员相会所需的时间——所有这些标志着这一发展最后一个阶段的开始。正如家庭及其财产被阶级成员身份和国家领土所取代一样，人类现在开始取代由民族维系的社会，地球开始取代有限的国家领土。但是，

不管本来会产生什么，由剥夺开始，并以财富的日益增长为特征的世界异化的过程只能采取更激进的形式，如果允许它按自身既定的规律运行的话。因为当人们还是其国家的公民时，就成不了世界的公民。只要家庭和家庭成员拥有其私人财产权，社会群体就不能集体占有财产。社会的兴起带来了公私领域自发的衰弱。但是，一个共同的公众世界的黯然失色（对孤独的大众的形成是何等残酷，在形成现代意识形态大众运动的无世界思想中又是何等危险）是与私人占有世界一份的实质性丧失同时开始的。

36.阿基米德支点的发现

“婴儿降生在马槽里，如此大事之发生竟然引起一点轰动，是令人大可怀疑的。”这是怀特海德在介绍伽里略和“摩登世界”阶段望远镜的发现时所说的话。这些话毫无夸张之处。就像在马槽里降生一样，它并不意味着古代的终结，而是意味着一些东西的诞生，这些东西如此出人意料和如此不可预测之新颖，以致希望和担忧都不能预见它，它通过一种器具对宇宙最初的尝试性一瞥（立即调整了人类的感觉，并注定要去发现那些隐藏在其身后的永存的东西），便开创了一个全新的世界，决定了其他事件的进程，这些事件以其令人极为激动的态势宣告了一个新的时代。除了少数政治上微不足道的学者如天文学家、哲学家和神学家之外，望远镜并未产生什么激动兴奋。而是公众的注意力被吸引到了伽里略所作的物体坠落规律的戏剧性演示上，这一演示被认为是现代自然科学的开端，尽管这些规律自身可能令人怀疑，如果没有牛顿后来将这些规律转化为万有引律——它仍然是现代天文物理学的最辉煌的例子之———它们并不能使新科学走上天文物理学的道路。将新世界观点不仅与古代和中世纪区分开来，而且与文艺复兴时代的对经验的极度渴望区分开来的最具戏剧性的东西，是假设同一种外力应当在陆栖动物的坠落和空中物质的运动中表现出来。

此外，伽里略发明的创新性被它与前例和原有事物的密切联系所掩盖了。不仅仅是库塞的尼古拉斯和乔达诺·布鲁诺的哲学猜测，而且还有哥白尼和开普勒的受过数学训练的想像力对有史以来一直认为的地球中心说提出了挑战。是哲学家而非伽里略首先放弃了天地两分法，并将地球（正如他们思考的）推入了“壮丽的星球行列”，且在永恒的、茫茫无际的宇宙中为她找到了一个家。看来天文学家无需望远镜就可以宣告，与所有的感觉经历相反，不是太阳围绕着地球转，而是地球围绕着太阳转。如果历史学家以所有的智慧和事后的偏见来回顾这些开端，他会被诱导说，无需经验证实就可以摧毁托勒密体系。相反，所需要的是怀疑的勇气去遵循自然简单单纯的中古原则——即使它导致否认所有的感官经历——以及哥白尼想像的大胆，这一想像使他得以从地球升起并俯视地球，好像他实际上就是太阳的一个居民似的。当历史学家想到“V6ritablereteurdArchimbde”（自文艺复兴以来一直就很有效）领先于伽里略的发现时，他就感到他的结论是有道理的。当然，列奥纳多以极大的兴趣研究他，以及伽里略被称之他的信徒还是具有启发性的。

不过，哲学家的猜测和天文学家的想像从来就未构成一个事件。在伽里略发明望远镜之前，乔达诺·布鲁诺的哲学甚至在学者中都不引起注意。无需事实证明，他们对哥白尼革命推崇备至，不仅仅是神学家，而且还有所有“聪明人……本来就断言这一革命具有一种任意想像的……吸引力。”在思想领域，只有创新和深度这两者带有个人特征，不存在绝对的和客观的创新。思想往往复复，它们具有一种永久性，甚至有种不朽性，这取决于它们一种固有的解释力，这一解释力不受时间和历史的约束而永存。此外，正如不同于事件的思想从来就不是无前例可循的，有

关地球围绕太阳转的经验上未加证实的猜测就像当代有关原子的理论一样亦无前例可循，如果它们没有实验基础，没有真实世界中的结果的话。伽里略所做的和他的前人未做的是以这样一种方式——人类以“确凿无疑的感官”认知接触到宇宙的秘密——来使用望远镜的，即他将其看来永远不能及的、充其量展现了猜测和想像的不确定性的东西置于了世间生物及其感觉的掌握之中。

天主教教会（只要天文学家把伽里略之前的地动日不动的理论作为数学研究的通常假设，教会就对这一理论不持异议）对这一有关哥白尼体系和伽里略发现之间的差异了如指掌，但是，正如贝拉明红衣主教对伽里略指出的：“证明假设……挽救了现象与展示地球运动的现状不可同日而语”。月亮的突然变化立即表明这一说法是何等的贴切，它在证实了伽里略的发现之后吸引了学术界，从那时起，乔达诺·布鲁诺想像茫茫宇宙的热情，开普勒对太阳（“宇宙中最令人激动的物体，它的整个要求就是光”，因此，在他看来，太阳是“上帝和天使”最适宜居住的地方）沉思时的虔敬狂喜之情，库塞的尼古拉斯最终在星空的家中遥望地球时的一种肃静的满足感——所有这些就其不存在而言都是引人注目的。通过对其前辈的“证实”，伽里略确立了一种可加演示的事实，这一事实在他之前招致了许多猜测。对这一现实的直接的哲学反应并不令人惊喜，令人惊喜的却是笛卡尔的怀疑，现代哲学——尼采曾经称之为“怀疑之源”——因这一怀疑而得以建立。这二怀疑以这样一个定论而告结束——“只有在完全绝望的基础上，才能安全地建造灵魂的居所”。

许多世纪以来，这一事件的结果与耶稣诞生的结果毫无二致，它一直充满着矛盾和众说纷纭，甚至在今天，事件本身与其差不多最直接的结果之间的冲突还远未解决。自然科学的兴起以人们可见的迅速增长的人类知识和力量而声誉日隆。还在摩登时代前不久，欧洲人比3世纪前的阿基米德所知甚少，而本世纪第一个50年和经历了比以往任何时代的总和还要重要得多的发现。但是，同一现象也受到了相同状况的责备——人们自力所及的是人类日益增长的绝望，尤其是现代的虚无主义，它已经扩散到了人群中的大部分人，他们最显著的方面也许是再也用不着科学家，这些科学家的根基扎实的乐观主义在19世纪仍然能抵挡思想家和诗人同样有道理的悲观主义。伽里略开创的现代天体物理世界的观点，以及它对真实现状的感觉的充分性的挑战，给我们留下了一个我们对其性质不了解的宇宙，就像我们不了解这些性质如何影响了我们的衡量工具一样，用爱因斯坦的话来说：“前者与后者的相似，就像电话号码与电话用户的相似一样。”换言之，我们发现了工具，而非客观的性质，用海森堡的话来说，人只与自己，而非自然或宇宙交会。

就我们来看，问题在于，绝望和成功是同一事件固有的。如果我们希望用历史的观点来看待此事，那么伽里略的发现在可演示的事实中似乎证实所有这些———人类猜测的最令人担心之处和最自以为是的希望，我们的感觉（接受现实的器官）可能欺骗我们的传统担忧，以及阿基米德希望在地球之外有个支点来撬动地球——会一起成真，好像只要我们失去了现实，担忧只要因取得超越现世的力量得到补偿而被化于无

形，这一希望就会得以实现似的。今天，不管我们在物理学中做什么——一是释放通常在太阳中进行的能量过程，是试图在试管中开创一个宇宙演变的过程，是借助望远镜洞悉其距离达20亿甚至60亿光年的宇宙空间，是建造机器以生产和控制不为地球居家所知的能源，是在原子加速器中达到接近光速的速度，是生产一些自然中找不到的元素，还是向地球扩散一些经使用宇宙辐射而产生的放射性物质——我们总是从地球之外的宇宙观点来对付自然的。我们实际上并未站在阿基米德希望我们站立的地方（并仍然因人类的条件受制于地球）发现了一种在地球上以及在世俗的实质中进行行动的方法，好像我们是从外界、从阿基米德支点来处置它似的。我们甚至不惜冒危及自然生命过程的风险，将地球暴露给一些与自然的居所相异的宇宙的力量。

虽然没人预期到这些成就，虽然当今大多数理论与摩登时代最初几世纪里建立的理论大相径庭，但是这一发展本身是可能的，因为天地两分法一开始就被抛弃了，宇宙的统一得以实现，这样，自那时起，尘世之事的发生没有一件被认为仅仅是在地球上发生的。所有事件被认为面对了一种完全意义上的放之四海而皆准的规律。这意味着——其他姑且不论——这一“皆准”超越了人们的感觉经历所能及的范围（甚至是在最好的工具帮助下产生这一感觉），超越了人们记忆能及的范围以及地球上人类的出现，甚至超越了有机体生命和地球本身的形成。新天文物理学的所有规律都是从阿基米德支点那里形成的，这一支点距地球之远，对地球显示的力量之强，是阿基米德和伽里略不敢想像的。

如果科学家在今天指出我们可以以同样的“皆准”设想地球围绕太阳转，或太阳围绕地球转，设想这两种假定与观察到的事实相符，其木同只在于选择的参照系不同，那么这决不意味着退回到贝拉明红衣大主教或哥白尼的立场，在那里，天文家只是与假设打交道。恰恰相反，它表明我们将阿基米德支点从地球进一步移到了宇宙中的某一点，在那里，地球和太阳都不是宇宙系的中心。这意味着我们再也不感到甚至与太阳相联，意味着我们在宇宙中自由移动，在一些便于一个具体目的的地方选择我们的参照点。就现代科学的实际成就而言，这一从较早的日心系统到无固定中心系统的变化毫无疑问像最初从地心观点到日心观点的变化一样重要。只是到了现在，我们才确立了作为“宇宙人”的我们自己，确定了作为这样一种人——其世俗性不是依据实质，而是依据活着的条件所确定，因而根据推理不能仅仅在猜测中，而只能在实际的事实中克服这些条件——的我们自己。然而，从日中心观点到无中心观点的转变自动产生的一般相对主义——在爱因斯坦的相对论中作了概括，它否认“在一个确定的瞬间，所有质量同时是真的”，这同时也意味着否认在时空中出现的存在具有一种绝对的真实性——早已包含在17世纪的一些理论中，或至少被这些理论占先。根据这些理论，蓝色只不过是一种与“正在看的眼睛”的关系，重物只不过是一种“相应加速的关系”。现代相对主义不是源于爱因斯坦，而是源于伽里略和牛顿。

引入摩登时代的东西不是天文学家要求简单、和谐和美丽的陈旧愿望，这愿望曾使得哥白尼从太阳而非地球眺望星球的轨迹，也不是文艺

复兴新觉醒的对地球和世界的爱，加上它对中世纪经院哲学的理性主义的造反。相反，对这一世界的爱是摩登时代成功的世界异化的第一个受害者。恰恰是由于新的工具发现了哥白尼的“站在太阳上……俯视星球的男子汉形象”才不仅仅只是一种形象或一种姿态，而是事实上表明了人类虽然生活在地球上，但却根据宇宙来思考的人类能力，以及一种也许是更伟大的、把宇宙规律作为在地球上行动的准则的人类能力。与作为摩登时代整个自然科学发展基础的地球异化相比，作为一个整体的地球的发现所包含的从地球最近处的退却以及剥夺和财富积累的双重过程产生的世界异化就显得无足轻重了。

不管怎样，虽然世界的异化决定了现代社会的进程和发展，但是，地球的异化则成了并后来一直成为现代科学的标志。在地球异化的标志下，每一种科学（不仅仅是物理的和自然的科学）是如此急剧地改变了其内在的内容，以致使人不禁怀疑摩登时代之前是否有像科学之类的东西存在。这一点或许在新科学最重要的智力工具——现代代数的发展中表现得最明显，通过现代代数，数学“成功地摆脱了空间的束缚”，即摆脱了几何学——顾名思义，它建立在地球的测量和丈量上——的束缚。现代数学把人从与地球有关的经历的束缚中解放了出来，把他的认知能力从有限这一束缚中解放了出来。

这里的关键点不在于人在摩登时代之初仍然和柏拉图一样相信宇宙的数学结构，也不在于一代人之后仍像笛卡尔一样相信只有在开动脑筋的地方，某些知识才是可能的。关键在于彻头彻尾的非柏拉图式的几何对代数解答的臣服，它开启了将尘世的感觉材料和运动减化为数学符号的现代理想。没有这一非空间的符号语言，牛顿就不可能将天文学和物理学融成一体，或用另外的方式来说，他不能确定万有引力，在那里，同一等式将包括空中天体物质的运动和地上地球生物的运动。甚至在那时已经很清楚，处在已经具有突破性发展中的现代数学发现了人类以符号掌握那些维度和概念的令人惊异的能力，这些在以前至多被认为是虚无，因而限制了头脑，因为它们无限的空间看来超越了凡人的头脑，这些人的存在便毫不重要的时间得以维持，并注定留在宇宙中一个不那么重要的角落。然而，比认真对付头脑的眼睛“看”不到的实体更重要的是这样一个事实——新的智力工具为在实验中接触和接近自然的全新模式打开了通道，在这方面，它比所有它帮助设计的科学工具来得更新、更重要。人们从实验中体会到了他摆脱与地球有关的经历的束缚所获得的新的自由，他将自然置于他自己头脑的条件之下，即置于从宇宙的天体物理的观点（即自然之外的宇宙观点）中赢得的条件之下，而不是观察展现在其面前的自然现象。

正是出于这一理由，数学才成了摩登时代一门领头的科学，这一提升与柏拉图无关，他确信数学是所有科学中仅次于哲学的一门最崇高的科学，他认为不能允许一个人在熟悉理想形式的数学世界之前去接触哲学。数学（即几何）是对思想天空的恰当介绍，在那里，像和影以及不经久的质量再也不能干预永恒的存在的出现，在那里，这些现象得到了拯救并变得安全，正像物质的无恒一样，它受到了人类感觉和道德的净

化。然而，数学形式和理想形式并不是智力的产物，而是思想的眼睛接受的东西，就像感觉器官接受感觉材料一样。那些被训练察觉出人体视觉的眼睛和许多未受过认；练的思想的眼睛看不出的东西的人看到了真正的存在，或确切地说，看到了以其真正的形象出现的存在。随着现代的兴起，数学不再简单地扩展它的内容或达至无限，以适用于无限的巨大空间和无限地增长及扩张的宇宙；而且也不再关心现象。它不再是哲学的开端，不再是以其真实外观出现的存在“科学”的开端，相反，它成了一种人类思想结构的科学。

当笛卡尔的解析几何用来对付空间及其延伸即自然和世界的存在，以至“其关系—一不管如何复杂——一必须能在代数公式中得到表达”时，数学已经成功地简化和改变了这一状况——一人不进入与人类思想结构一致的模式。此外，当同一解析几何从反面证明“数学真理……可在空；司得到完全的体现”时，物理学就得到了发展，它无需为自己在这些纯数学之外的完满取得一些原则，在这一科学中，人可以行动、冒险进入太空，并确信他除了与自己交会外，不再与任何东西交会，他展现的模式中没什么东西可以简化的。现在，只要现象能被简化为一种数学秩序，这些现象就可以得到拯救。这一数学运算并不有助于使人的头脑对真实存在的展现有所准备（其方式是将人的思想引向在感官接受的资料中出现的理想范围），恰恰相反，它有助于将这些资料简化为人类思想的范围。它能够——倘若有足够的距离，保持充分的相距性和独立性——根据自己的模式和符号来观察和处理具体物的大量性和多样性。这些再也不是向思想的眼睛打开的理想形式，而是将思想的眼睛（就像肉眼）从现象移开的结果，是通过距离固有的力量简化所有现象的结果。

在这一相距遥远的条件下，每一堆聚的东西变成了大批的东西，每一大批的东西不管怎样散乱、无条理和混杂，又落入一些形式和结构中，这些形式和结构具有相同的有效性，并具有像数学弧线一样的意义，正如莱布尼兹曾说过的，在一张纸上随意抛掷的点之间永远可以找到这一弧线。“如果可以表明能将有关包含数种物体的宇宙编织成某种数学网络，那么，我们的宇宙适宜于数学处理，这一事实就不是一个具有任何哲学意义的事实”。当然，它既不展现自然固有的优美秩序，也不对人的思想加以证实，只证实它超过知觉的能力，以及它作为一种器官接受真理的充分性。

现代数学的简化，以莱布尼兹否决满纸是小数点的任意产生的、混乱的知识的方式否决了对人类在短距离中感觉的自然的证词。这是阿基米德支点并不是一种毫无根据猜测的徒劳梦想的发现的第一个结果，并在精神上仍然是最持久的结果，怀疑、愤怒、绝望的感情无外乎是一个人束手无策时的愤怒，他用自己的眼睛注视这些点是怎样任意地、无事先考虑地被扔在纸上的，他被告知，并被迫承认他所有的感觉以及他所有的判断力已经背叛了他，他所看见的是一条“几何线——它的方向始终如一地由一条规则界定”。

37.一般概念与自然科学

哥白尼革命和阿基米德支点发现的真正含义是在过了好多代人和好几个世纪之后才被人理解的也只有我们，在不到几十年的时间，已经生活在一个完全由科学和技术决定的世界里。这一科学技术的客观真理和实际技能来自宇宙和一般的（有别于来自地球的和“自然”的）规律，在这些规律中，通过选择地球之外的一个参照点取得的知识被运用到了现世的自然和人类的技能中。在我们的先人（他们知道地球围绕太阳转，这两者都不是宇宙的中心）和那些认为人已经丧失了他的家园以及创造中的特权地位的人之间，存在着一种巨大的差异。我们自己，即仍然是或许永远是与地球关联的生物，则取决于具有地球本质的新陈代谢；我们已经发现了造成宇宙起源甚至宇宙可能的大小的手段。如果有人打算将摩登时代和我们现在居住的世界作一区分，那么他可能在科学（它从一般的观点来看自然，因而完全掌握了它）和真正的“一般”科学（它甚至冒将自然摧毁的危险把字宙过程输入进自然，有了这一自然，人就支配了它）两者之间的差别中发现这一区分。

当然，在这一时刻，最重要的是人类毁灭力量的巨大增进，即我们能摧毁地球上所有的有机体生命，并在某一天或许甚至摧毁地球本身。不过，同样令人震慑和无法形容的是相应的新的创造力，即我们能生产自然从未见过的新的元素。我们不仅能猜测质量和能量与其内在特征之间的关系，而且实际上还能将质量转化为能量，或将辐射转化为质量。与此同时，我们已经在地球四周布满了以卫星形式出现的人造星星——一种新的天体物质；我们希望在不久的将来能够操纵在我们之前被认为是自然的最伟大、最深刻和最神圣的秘密——时间，以创造和再创造生命的奇迹。我故意使用“创造”一词，以表明我们事实上正在做我们以前的时代认为完全是上帝的行动特权所做的事。

这一想法给我们的印象是亵渎神灵的，虽然它在每一西方和东方传统的哲学和神学框架中都是亵渎神灵的，但再也没什么能比我们已经在做的和我们打算做的更亵渎神灵的了。不过，一旦我们深刻地理解了阿基米德支点这一想法，便丧失了它亵渎神灵的特征，尽管阿基米德不知道如何去达到他的地球之外的支点，即不管我们怎样解释地球、自然和人的演变，它们必须经过一些超越世间的、“宇宙”的力量才能成为存在，它们的运作对于一些能占据相同位置的人的模仿来说必然是能被理解的。除了地球之外，宇宙中这一假设的场所能使我们产生地球上不能产生的过程，能在稳定的物质中不发挥作用，但在形成物质中起决定作用，否则一切最终什么都不是。确实，只有在事物的本质中，天体物理学而非地球物理学，即“宇宙”科学而非“自然’科学才能洞悉地球和自然的最终秘密。从宇宙的观点来看，地球只不过是个特例，并能以此被理解，正如在这一观点中，质量和能量不可能有决定性的区别，两者“只是同一基本物质的不同形式而已”

由伽里略开创的（当然自牛顿以来）“宇宙”一词确实获得了许多具

体的含义，它意味着“超越太阳系是有根据的”。哲学起源的另一个词也发生了类似的事，这个词就是“绝对”。它被用于“绝对时间”、“绝对空间”、“绝对运动”，或“绝对速度”，在每个词的使用中指时间、空间和运动及宇宙中的周转率。同宇宙相比，与地球相连的时间、空间或运动和速度只是“相对”的。自地球和宇宙的相关性成为所有衡量的参照点以来，任何在地球上发生的事情都具有相对性。

从哲学上说，入采纳这一宇宙的、一般的观点而不改变其居所，看来最可能表明他的宇宙起源（可以这样说）。看来我们似乎再也不需要神学来告诉我们，人不可能是这一世界的，虽然他在此世生活。我们有一天或许能把哲学家对宇宙倾注的长久热情看作是第一种暗示，好像单单他们就掌握了一种预示，即这样一种时刻即将到来，这一时刻就是人必须生活在地球的条件下，与此同时能从地球外的观点来观察它，并对它采取行动（问题仅仅在于——现在看来也如此——虽然人能够以一种“宇宙”的、绝对的观点来做事——哲学家从来不认为这是可能的——但他丧失了用一般的、绝对的词汇来进行思考的能力，这样他同时理解并击败了传统哲学的标准和理想。我们现在用新的人和宇宙的两分法，或人的理解力和人不用真实理解就能发现和处理的一般规律这一两分法采取代传统的天地两分法）。不管这一不确定的未来到底是祸是福，有一点是确定的：即虽然它会极大地，甚至是根本性地影响现存宗教的用语和隐喻，但它既不可能取消，也不可能改变甚至转移信仰的未知领域。

虽然新的科学评《阿基米德支点科学》需要数世纪、数代人来开掘其所有潜力，而在它开始改变世界、为人类的生活确定新的条件之前大约只经历了两百年时间，但是，人类的头脑只经历了数十年时间（差不多一代人的时间）就从伽里略的发现和一些结论借此得以完成的方法及假设中得出了某些结论。人类思想在数十年内变化之巨，如同人类世界在数百年的变化一样，虽然这一变化仅局限于极少数属于科学家暨文学家学会的成员（这是所有现代学会中最奇怪的一个学会，是唯—一个在定罪和冲突的变化中生存下来、不进行革命、不忘记对那些不再志同道合的人表示敬意的学会人这一学会在许多方面借助训练有素的想象力，预示了所有现代人的思想的剧烈变化，这一变化只有在我们的时代才能成为政治上可展示的现实。国正如伽里略是现代科学的始祖一样，笛卡尔是现代哲学之父，尽管17世纪后主要是由于现代哲学的发展，科学和哲学比以往更明显地分道扬镳——牛顿差不多是最后一个把自己的努力看作是“经验哲学”的人，并将他的发现提供给对“天文学家和哲学家”的反思，正如康德是最后一个也属天文学家和自然科学家之列的哲学家一样。但是，现代哲学将其起源和进展更多地归于一些具体的科学发现，而不是一些先前的哲学。这一在被抛弃之前一直是科学世界观的一种复本的哲学，在今天并未过时，其原因不仅在于哲学不管在哪里，它都是权威性的，它具有艺术作品一样的永恒性和持久性的本质，而且还在于在这一特例中，它紧密地联系着世界的最终演变，在这一世界里，许多世纪以来，真理只接近少数人，而现在则成了每个人的现实。

以现代哲学的主观主义（即从笛卡尔、霍布斯到英国的感觉论、经验主义和实证主义，以及德国的理想主义和唯物主义一直到最近的现象学存在主义和逻辑或认识实证主义）忽略现代人的世界异化的和谐性是愚蠢的。然而，相信使哲学家的思想从旧的形而上学问题转向大量的反思（反思其感觉和认识器官，反思其意识，以及心理和逻辑过程）的东西是一种来自思想自主发展的冲动，或以各种同样的方式相信只要哲学牢固地坚守传统，我们的世界本来会变得不同也是愚蠢的。正如我们在前面说的，不是思想，而是事件改变了世界。作为一种思想的日心说体系与Pythagorean的猜测一样古老，像新柏拉图传统一样在我们的历史中长存，但它并未改变世界或人的思想。摩登时代具有决定性意义的事件的始作俑者是伽里略而非笛卡尔。笛卡尔自己也清楚地认识到这一点。当他谈到对伽里略的审判和他的公开认错时，他一度想烧毁他所有的著作，因为“如果地球的运动是虚假的，那么我的哲学的所有基础也都是虚假的”。国但笛卡尔和一些哲学家由于他们将发生的事情提高到了毫不妥协的思想水平，因而对这一惊人事件显示了不相同的准确性，他们至少是部分地预测了人的新观点中固有的困惑，科学家为此困惑而忙忙碌碌，以致在我们这一时代之前，还是感到迷茫糊涂。他们开始著书立说，与自己的研究相冲突。自那时以来，从一开始就是悲观的现代哲学的情绪和直到最近之前还是洋洋乐观的现代科学的情绪之间的古怪差异得到了弥合。看来两者都未留下什么欣喜。

38.笛卡尔怀疑的产生

现代哲学是以笛卡尔的怀疑作为其开端的，这种怀疑不是作为人类思想的一种固有的控制，以防思想的欺骗和感觉的虚幻的怀疑；也不是作为一种以人的道德和偏见以及时代为背景的怀疑主义的怀疑；更不是一种在科学研究和哲学猜想中作为批评方法的怀疑。笛卡尔的怀疑在范围上具有深远的意义，其企图是如此具有根本性，以致不能由这些具体的内容来决定、在现代哲学和思想中，怀疑占据了中心位置，就像这一中心位置以前一直由希腊的惊奇（对万物之所以为万物抱以惊奇）占据一样。笛卡尔是第一个将这一现代怀疑概念化的人，这一怀疑在他之后成了一种开动所有思想的自我显示的无声火车头，一种所有思考都以其为中心的看不见的轴心。正如从柏拉图利亚里士多德到摩登时代，概念性哲学（以其最大和最权威的代表性）一直是惊奇的表达一样，自笛卡尔以来的现代哲学继承了这一衣钵，并将怀疑扩散化。

笛卡尔怀疑就其激进的和普遍的意义而言，最初是对一种新现实即一种数世纪来仅局限于一小部分政治上无足轻重的学者的真切的现实的回答。哲学家立即就明白，伽里略的发现不仅仅意味着是对感官证明的一种挑战，而且“对其感官的强暴”（在这种状况中，人们的确仅需在其官能之间作一选择，并使固有的理性成为“其原始性的情妇”）在阿里斯塔克斯和哥白尼看来再也不是理性。不是理性，而是人制造的工具——望远镜——事实上改变了物质世界的观点；不是沉思、观察和猜测，而是技艺者的制造和生产产生了新的知识。换言之，当一个人只要他感到他用肉眼和思想的眼睛看到的东西是真的，相信在他的感觉和理性前展示的是现实和真理时，他就受到了欺骗。旧式的对感觉真实和理性真实的反对，对低下的感觉真实能力和优越的理性真实能力的反对与这一挑战相比，与这一明白无误的含义——真实和现实都不是给予的，它们都不以原有的面貌出现，只有与现象冲突，去掉现象，才能提供一种求得真知的希望——相比，显得苍白无力。

理性和对理性的信仰不是取决于单一的感觉认识的程度，况且每一种这样的认识可能是种幻觉，而是取决于这一无可置疑的假设的程度，即感觉作为一个整体，由通常的感觉、第六感和最高的感觉形成并主导，使人适应他周围的现实，这一程度直到现在才被发现。如果人类的肉眼能在许多代人被骗相信太阳围绕着地球转的程度上背叛人类，那么思想的眼睛这一隐喻就不可能坚持长久。尽管它是含蓄的（当被用来作为感觉的对立面时更是含蓄的时候）但它还是建立在对肉眼视觉的最终信任上。如果存在与现象永远分道扬镳，而这一点确实是所有现代科学的基本假设，那么就没有什么东西是可以相信的了，对任何事情都必须加以怀疑。好像德漠克利特早期的这一预言——思想战胜感觉只有在思想的失败中才会终结——变成了事实，除了现在一种工具的观察看来既战胜了思想，又战胜了感觉。

笛卡尔怀疑的杰出特征在于它的普遍性，包括思想和经验在内，没

有什么能逃避它。当基尔凯戈尔不是从理性——正如他认为的——而是从怀疑产生信念，因而将怀疑带入现代宗教的心脏时，没有人能比他更诚实地揭示这一怀疑的一些真实层面了。珍它的普遍性从感觉证明扩散到信仰证明，因为这一怀疑最终居于自我迹象的丧失之中。所有的思想总是从本身明白的东西出发的，这不仅对思想家，而且对每一个人来说都是明白的东西。笛卡尔怀疑而且是不单纯地怀疑人类的理解力可能不向每种真实开放，或人类的视觉也许不能看见每一件事，但人类的理解力可理解的事物并不构成对真实的证明，正如可见性并不构成对现实的证明一样。这一怀疑对真实存在之类的事表示怀疑，因而发现传统的真实概念不管是建立在感觉认识或理性之上，还是建立在相信上天的启示之上，都基于这一双重的假设，即真实的东西会主动地出现，人类的能力足以接受它。国真实反映其自身是异教徒和希伯莱古代共同的信条，是基督教哲学和世俗哲学的共同信条，这就是为什么新的现代哲学如此激烈地（事实上以与仇恨相联的暴力）转而反对传统，并使热忱的文艺复兴和古代的重新发现寿终正寝的原因。

只有理解了一些新的发现对付的是一种对人类在世界和宇宙的信心更具灾难性的打击，而不是出于一种明确区分存在与现象的需要，才能完全理解笛卡尔怀疑的深刻性。因为在这里，这两者之间的关系再也不像传统的怀疑主义那样是静止的，好像现象简单地隐藏和掩盖一种永远躲过人们注意的真实的存在似的。相反，这一存在极其活跃和充满活力，它创造了自身的现象，除了那些表明是错觉的现象之外。看不见的、神秘的力量不管会给人的感觉认识带来什么（虽然通过某些设计和灵巧的工具），这些力量总是由行动捕获的，而不是被发现的——正如一头动物和一个小偷极不情愿和不想掉入陷阱和被抓住一样。这表明，这一极其有效的存在，其被揭示的本质必然是一些错觉，从其现象中得出的一些结论必然是妄想。

笛卡尔的哲学受到了两种梦魔的纠缠，这两种梦魔在某种程度上成了整个摩登时代的梦质，这并不是因为这一时代受到了笛卡尔哲学的深刻影响，而是因为它们的出现几乎是不可避免的，只要人们理解现代世界观的真实含义。这些梦魔非常简单，也人所共知：一个是现实即世界以及人类生活的现实，它受到了怀疑。如果可以相信感觉、常识和理性的话，那么很可能我们认为是现实的东西可能仅仅只是一种梦想。另一个涉及一些新发现所揭示的一般的人类的条件和人不可能相信的他的感觉和理性。在这种情况下，一种邪恶的幽灵比起上帝是宇宙的主宰来更有可能随心所欲地、恶意地背叛人。这一邪恶的幽灵老到的恶作剧存在于所创造的一种怀有真实概念的生物，这一真实概念赋予自身的仅仅是打算将一些永远达不到任何真实、对任何事都无法加以确定的官能。

确实，最后一点，即确定性问题，对现代道德的整体发展来说是具有决定性的。当然，摩登时代丧失的不是寻找真实、现实或信仰的能力，也不是相伴的对感觉和理性证明的不可避免的接受，而是以往与之相随的确定性。在宗教中，即刻丧失的不是对灵魂拯救的信念，而是真实的确定性，这在所有清教国家都已发生。在这些国家，天主教会的衰

弱扫除了最后一个受传统约束的机构——这一机构在其权威仍未受到挑战的地方并居于现代性的影响和大量的信徒之间。正如这一确定性丧失的直接结果是一种新的使生活变好的热情一样，好像它只是一种太长的缓刑期，真实的确定性的丧失也在一种新的、对真实的一种史无前例的热情中终结了——好像人可以成为一个说谎者，只要他确信真实和客观现实不受异议的存在，因为这一存在确实会保存下来并揭穿他的谎言。国摩登时代第一个百年里在道德标准上发生的一个巨大变化受到了新科学家这一最重要的团体的需要和理想的鼓舞，现代的一些主要的美德——成功、勤奋和诚实——同时也是现代科学的最高美德。

学者协会和皇家科学院成了道德影响力的中心，在那里，科学家被组织起来去发现方法和手段。通过这些方法和手段，借助试验和工具就可以了解自然，从而使自然被迫放弃它的神秘性。这一巨大的I作只有人群中出类拔草者的集体努力而非单个人的努力才能进行，并规定了行为的方式和新的评价标准。在以往真实居于某种“理论”（自古希腊以来，它意味着关心、接受展现在其面前的现实的观察者的沉思的眼光）的地方，成功这一问题占据了主导地位。理论的测试成了一个“实践”问题——不管它是否可行。理论成了假设，假设成功成了真实。不过，成功的这一标准并不取决于实际的考虑，并不取决于伴随或不伴随具体的科学发现的技术发展。成功的标准是与其应用性大相径庭的现代科学的实质和进步所固有的。在这里，成功并不是在资产阶级社会中蜕化的一种空空如也的偶像，它是自有科学以来一直如此的人类的独创性战胜势不可挡的力量的名副其实的胜利。

对普遍怀疑的笛卡尔式的解决，以及从两个相联的梦魇（即任何事情都是一种梦想，不存在现实，不是上帝，而是邪恶的幽灵统治着世界和嘲弄着人们）中笛卡尔式的拯救，对认真理到真实、从实际到可靠的偏离而言，在方法和内容上是相似的。笛卡尔的定论，即“虽然我们的思想不是对事或真理的衡量，但它毫无疑问是对我们赞成或反对的事的衡量”，回应了科学家总的说来无需详尽说明的所发现的东西：即使不存在真理，人总是真实的；即使不存在可靠的确定性，人总是确定的。如果存在着拯救，那么这一拯救存在于人的自身；如果对由怀疑提出的问题有一种解决方法，那么这一方法必然来自怀疑；如果任何事都是可怀疑的，那么怀疑本身至少是确实的和真实的。不管感觉和理性面对的现实和真实是种什么状况，“没有人可以怀疑他的怀疑，对他是否怀疑或不怀疑依然难以确定”。国著名的“我思故我在”，在笛卡尔看来，并不来自任何对思考本身的自我确定——的确，在这一例子中，思考对人来说本来已经获得了一种新的尊严和意义——而只不过是dubitoergo8um题的概括。换言之，从只不过在怀疑一些事的逻辑确定性中，我知道了自己意识中的怀疑过程。笛卡尔得出结论，这些在人的头脑中进行的过程对自己有种确定性，它们能成为反思中进行调查的对象。

39.反思与常识的丧失

反思事实上并不反映一个人对其身心状况的想法，而是反映认识。对具有自身内容的意识的关怀———一这是笛卡尔Cogitatio的要义所在，在Cogitatio中，Cogito总是意味着Cogi - tomeCoghare必须产生确实性，因为在这里，除了思想在产生自己之外，其他一无所有；除了产品的生产者，无人打扰，人除了面对自己，不面对任何其他的人和事。在自然和物理科学开始想了解人除了自己之外是否能接触、了解和理解任何事物很久之前，现代哲学早已在反思中确信，人是以他自己来考虑自身的。笛卡尔认为，通过他新的反思方法产生的确定性就是我是的确定。换言之，人带有他自身的确定性，即存在的确定性；虽然考虑到感觉和理性，意识不可能确信尘世的现实意识的作用在怀疑之外证实了感觉和推理的现实，即思想活动过程的现实。这些过程如同人在身体中经历的生物过程一样，当人们感觉到它时，它能使人确信其运作的现实。甚至就梦而言，梦也是真实的，日为预设了一个做梦者和一场梦，意识世界实实在在。问题只是在于，正如不能从对身体过程的认识来推断任何实际的体形（包括自己的体形）一样，因此，仅仅从感觉意识也是不可能做出这样的推断的。在这一意识中，人感觉其感觉，甚至被感觉的客体成了意识的一部分，以它的形状、形式、颜色和组合成为一种现实。从视觉来说，看到的树可能很真实，正如做梦者梦见的树一样真实，只要梦在做，但两者都不能成为一颗真正的树。

正是出于这些困惑，笛卡尔和莱布尼兹需要证明不是上帝的存在，而是他的善表明了不存在邪恶的幽灵统治着世界和嘲弄人，表明了这一世界（包括人）是所有可能的世界中最好的一个世界。这一完全有关现代证明的、自莱布尼兹以来以神性的证明而著称的问题，不在于怀疑并不涉及最高存在的存在，虽然这一最高存在相反被认为是理所当然的，而在于怀疑地的启示（正如圣经传统所表现的），他对人和世界的企图，或人与世界两者关系的充分性。在这两者中，对《圣经域包括了神的启示的自然的怀疑是一种进程。一旦它被表明这一启示本身，那么现实对感觉的暴露，真理对理性的暴露就再也不保证两者。不过，怀疑上帝的善（Dieutrompeur的含义），出自一种接受新世界观时固有的经验的欺骗，一种其强烈性在于其无可修复的重复性的欺骗，因为没有什么有关行星系的以太阳为中心的知识能改变这一事实——每天人们看到太阳绕着地球转，在预先规定的地方升起落下。只是到了现在，当人们似乎——如果没有望远镜的出现——本来一直会受骗下去时，上帝的方法才真正成了不可思议的东西。人们对宇宙了解得越多，他对他本来应当确立的企图和目标的理解就越少。因此，神性证明的上帝的善严格说来是一种来自构造的上帝的一种特征，很难说明的善最终是衡卡尔哲学中唯一保全了现实的东西（思想与扩张共存），就像在莱布尼兹中它服务于人和世界两者之间预先稳定的和谐一样。

笛卡尔反思的独创性，以及由此为什么这一哲学对摩登时代的精神和智力发展如此重要的原因，首先在于它把非现实的梦魔作为一种将所

有尘世的东西浸入意识河流及其过程之下的手段。通过反思，在意识中发现的“看见的树”不再是视觉看见和触摸的树，一个其本身具有一种不可改变的、可辨认的自身体形的实体。通过在同一水平上被处理成一种仅仅是可记忆的意识的对象或完全是一种想像的东西，它成了这一过程的一部分，成了意识（即人们把它当作一条奔腾不息的河流）的一部分。再也没什么东西能比把客观现实溶解为主观状况或溶解为主观的思想过程更好地准备我们的思想，以最终将质量溶解为能量，把物体溶解为原子活动的旋转了。其次，这与摩登时代的最初阶段更相关。笛卡尔在一般怀疑中取得确定性的方法与从新物理学中得出的这一明显结论最相符：当一些东西产生和暴露时，虽然人不能知道其真相，但他至少知道自己在做什么。的确，这成了摩登时代最一般的态度，也是最被接受的态度。这一定论，而不是它潜在的怀疑，在三百多年时间里推动了一代又一代的人进入了一种日益加速的发现和发展的步伐。

笛卡尔的推理完全建立在“这一绝对的假设上，即头脑只知道其本身产生、并在某种程度上保留在自身内的东西”。因此，它的最高理想必然是数学知识（正如摩登时代知道的那样），即不是产生于头脑之外的理想形式的知识，而是头脑产生的形式，在这一特定状况中，它甚至除了自己，不需要物体感觉的刺激，或确切地说，物体感觉的激怒。这一理论当然就是怀特海德称之的“静修中的常识的产物”，因为常识现在已经成了一种与世界关系无关的内在本能，所有其他的感觉加上其最亲近的私下感觉，曾一度借助它被置入了一个公共世界，正如视觉将人置入一个看得见的世界一样。这一感觉现在被称为是共同的，其原因在于它恰好对所有人来说是共同的。人们现在所共有的东西不是世界，而是他们思想的结构。严格说来，这一点他们是不能共有的，他们的推理本能才是每个人都相同的。因二加二等于几这一问题，我们所有的人都会给出一个答案：四。这一事实是常识推理的一个极好例子。

理性在笛卡尔和霍布斯那里都成了一种推演和断定本能的“计算结果”，即成了一个人在任何时候都能使自己放松的过程。这个人的想法——就仍停留在数学方面而言——再也不视“$2+2=4$”为一种等式，在这一等式中，平衡的两边处在一个自我明显的和谐中，而是把这一等式理解为一种过程的表达，在这一过程中，$2+2=4$是为了产生一个加的进一步的过程，这一过程将导致无穷大。摩登时代把这种本能称作常识推理，它是头脑的自我运转。当外界的一切向头脑关闭而只剩下“感觉”本身时，这种运转就开始进行了。这一运转的结果是一些吸引人的“真理”，因为一个人的头脑的结构据说就像其体形一样，与另一人的头脑结构没什么不同。如果有什么不同的话，那就是智力的不同，这一智力就像马力一样可以加以测试和衡量。这里，把人看作是一种动物原理的传统定义具有极大的精确性：剥夺了感官，通过它，人的五个动物感官适应了对所有人来说都是共同的世界，人类的确成了能够推理、“计算结果”的动物。

阿基米德支点发现中固有的困惑过去是、现在依然是地球外的支点是由与地球相连的人发现的，当他试图将他的宇宙世界观用于其实际的

环境时，他发现自己生活在一个不仅不同、而且颠倒混乱的世界里。笛卡尔对这一困惑的解决是将阿基米德支点移入人的自身，因把它作为一个最终的参照点去选择人类思想本身的结构（它在数学公式——也是它自身的产物——的框架中使自己确信现实和确定性）。在这里，人所共知的数学的简化允许取代一种数学等式系统感觉k给予的东西，在那里，所有真实的关系都分解成了人造符号之间的逻辑关系。正是这一取代，才允许现代科学完成它的“生产它希望观察的现象和物体的任务”，其假设是上帝和邪恶的幽灵都不能改变2＋2一4的事实。

40.思想与现代世界观

笛卡尔将阿基米德支点移入人的头脑，虽然——可以这样说——它能使人不管去哪里都携带着它，因而摆脱了现状对自己的制约，从作为地球居民的存在的人类条件中解放了出来，但这一移入也许从未像宇宙怀疑（它产生于这一怀疑，并打算消除这一怀疑）一样令人信服。今天，不管怎样，我们在处在其最伟大的胜利中的自然科学面对的困惑中，发现了从摩登时代一开始就搅得哲学家心神不宁的相同的梦魔。这一梦魔出现在这样一个事实中：数学等式，例如质量和能量等式，最初只旨在保全一种现象，与一种可以对它加以不同解释的可观察到的事实相一致，正如托勒密和哥白尼体系最初只是在单纯性和和谐性中不同一样，实际上有助于从质量到能量以及从能量到质量的真正转换，这样，数学上的“转换”在任何一个与现实转换性相应的等式中都是固有的。这一梦魔也出现在这样一种超自然的现象中，即非欧几里得数学系统在获得爱因斯坦理论中的令人惊讶的有效性之前，人们发现它并未对适用性甚至实证意义作过深思熟虑的思考。更大的困境在于这一不可避免的结论：“这种运用的可能性必须对所有东西都有效，甚至是最遥远的纯数学建构。”如果说这一点是真实的，即整个宇宙，或确切地说，任何一些完全不同的宇宙将成长为一种存在，并“证实”人类头脑勾画的不管什么样的整体结构，那么人目前确实在重申“在纯数学和物理、思想和物质、人和宇宙之间以前建立的和谐”中欢欣鼓舞。但是，防止这一怀疑是很难的，即这一数学上预先设想的世界或许是个梦想的世界，在那里，每个人产生的每一个带有梦想的观点都具有现实的特征，只要这个梦在继续。当他必须发现无穷小（即原子中的活动和变化）遵循无穷大（即行星系）中的规律和规则时，他就会加深地的怀疑。这一点看来表明的是，如果我们从天文学的观点来探索自然，那么我们接受一个行星系，而如果我们从地球的观点来探讨宇宙问题，那么我们接受的是地心说的地球系。

不管怎样，不管在哪里，即便有工具辅助，我们都试图把现象提升到所有的感官经历之上，以取得存在的最终秘密，根据我们的物质世界观，它是如此秘密，以致它从不出现，并仍然如此威力巨大地产生着所有现象，我们发现一些相同的结构统治了宏观宇宙和微观宇宙，我们接受相同的工具读数。这里，我们再次暂时在重新发现宇宙的统一中欢欣鼓舞。只有成为这一怀疑的牺牲品——我们发现的东西可能与宏观宇宙和微观宇宙都毫无干系——我们才会去对付自己思想的方式，这一思想方式设计了工具，并将自然置于试验的条件下——用康德的话来说，规定了它对自然的规律——在这种情况中，好像我们真的被掌握在一种嘲弄我们并挫败我们对知识的渴望的邪恶的幽灵手中。这样，不管我们在哪里寻找身外之物，我们碰到的只是自己思想的方式。

从逻辑上讲最有理，从年代上讲是伽里略发现的最直接的结果的笛卡尔怀疑，在将阿基米德支点天才地移入人自身之后沉寂了几个世纪，至少就自然科学来说是如此。但物理的数学化通过它为知的目的完全放

弃感觉而被贯彻了下来，在它最后的阶段产生了意想不到又似乎有理的结果，即人们对自然提出的每一个问题都依据数学形式作了回答，对此，没有哪个模型是充分的，因为它必须在我们的感觉经历之后才能形成。在这一点上，思想和感觉经历之间的联系（人类条件中固有的）看来进行了报复：虽然技术表现了现代科学最抽象的概念的“真理”，但它同样表现了人永远能运用其思想的结果。不管他用什么系统来解释自然现象，他永远能把它作为做和行动的指南而加以采队这一可能性甚至在现代数学肇始时是潜在的，那时的情况是数学真理可被完全解释成空间关系。因此，如果今天的科学在其困惑中指着技术成果来“证明”我们正在对付的是一种自然给予的“真正的秩序”的话，那么看来它陷入了一种恶性循环，这一循环可表述为：科学家设定其假设，进行实验，然后用这些实验来证明其假设。在整个这一过程中，他们显然在对付一个假设的自然。

换言之，实验世界看来永远能成为一种人造的现实。这虽然可能提高人们做和行动甚至创造一个世界的能力，它远远超越了以往时代甚至连做梦都不敢想像的程度，但不幸的是它将人再次往后推——现在甚至推得更有力——推向他自己思想的牢笼，他自己创造的方式的局限。当他想要他以前所有时代所能取得的东西，即经历他自己未经历的现实时，他会发现自然和宇宙“逃避了他”。根据实践中自然的行为，根据一些原则（人能在技术上将这些原则转为切实可行的现实）对宇宙进行的解释缺少所有可能的代表性。在这里，新的东西不是存在于我们不能形成一种形象的东西——这种“东西”人所共知，例如，“灵魂”就属其中一个——而是我们看到和提供的物质的东西。我们用它来衡量如果同样不能想像，我们便形成不了形象的非物质的东西。随着感觉上给予的世界的消失，先验的世界也就消失了，同时，将物质世界上升到概念和思想的可能性也消失了。因此，新的宇宙“不仅在实际上是不可接近的，而且甚至是不能想像的”，这一点并不令人惊讶，因为“不管我们怎么想像它，它总是错的；或许不像‘三角圈’那样毫无意义，但肯定比‘长翅膀的狮子’更无意义。”圆

笛卡尔的普遍怀疑现在已经接近了物理学本身的中心。如果有情况表明现代的物质宇宙不仅是无法展现的，这当然是在自然和存在并不将自己暴露给感觉这一假设之下，而且根据纯推理是不可思议和无法想像的，那么逃向人自身思想的大门就关闭了。

41.沉思与行动的倒转

摩登时代的发现也许最具重要性的精神结果是沉思和行动等级秩序的倒转，同时也是唯一不能避免的结果，因为它对阿基米德支点和同时兴起的笛卡尔怀疑亦步亦趋。

为了理解这一倒转的动机如何使人信服，首先有必要把我们自己从这一当前的偏见中摆脱出来，这一偏见由于其应用性，把现代科学的发展归于一种改善人类生活条件的务实愿望。现代技术并不起源于一些人们为减轻其劳动和提高人类的技能而设计的工具，而是起源于对无用知识的完全属非实际的追寻——一这是一种历史记录。这样，人类的首批现代工具之一的手表并非发明出来用于实际的生活，而完全是用于进行某些自然试验的、高度的“理论’唱的。当然，这一发明的实效性一旦昭彰，它就能改变人类生活的整个节奏和外观。但从发明者的观点来看，这纯属偶然。如果我们必须依赖一个人所谓的实际的本能，那么就不会有任何技术可言。尽管在今天，早已存在的技术发明携带了某种可能产生全面改善的冲力，但我们由技术决定的世界就不可能再生存下去，更不用说进一步发展了，如果我们仍然一直确信人主要是一个实际的存在的话。

不管这一点如何成真，沉思和行动倒转的背后的基本经验，恰恰是人对知识的渴望只有在他进行了创造性的工作之后才会得以缓解。问题不在于真理和知识变得不再重要，而在于它们只能通过“行动”而非沉思才能取得。正是一种工具，如一个人双手的产物望远镜才最终迫使自然，或确切地说，迫使宇宙放弃了它的秘密。相信做与不相信沉思和观察的理由，在最初积极探讨取得结果之后变得越来越有说服力。在存在与现象分离，真理再也不在观看者思想的眼睛面前出现，再也不展示和封闭自己之后，产生了追寻具有欺骗性的表象背后的真理的真正需要。比起消极的观察和纯粹的沉思，再也没什么能使取得知识和接近真理更不值得信任的了。为了确信，人们必须有把握；为了知道，人们必须做。知识的确定性只有在一种双重的条件下才能达到：首先，知识只与一个人自己已经做的事有关，这样，其理想成了一种数学知识，在那里，我们只处理自己制造的思想实体；第二，这一知识必须具有这样一种本质：做更多的事并对此加以测试。

自那时以来，科学真理与哲学真理便分道扬镳。科学真理不仅不需要永恒，它甚至对人类理性而言，也不需要可理解性和充分性。在人类的思想大胆到完全正视现代性这一含义之前，它吸引了许多代的科学家。如果自然和宇宙是神的产物，如果人的思想不能理解人本身并没有做什么，那么，人就不能期望去学习任何有关他能理解的自然。他可能通过一些机巧去发现，甚至模仿自然过程的一些发明物，但这不意味着这些发明物对他有什么意义——它们并不必须是可理解的。事实上，假定的超理性的神的启示和深奥的哲学真理，并没有像现代科学的一些确定的结果那样如此炫耀地冒犯人的理性。人们的确可以用怀特海德的话

来说：“上天知道，看上去胡说八道的东西用不了到明天就可以被表明是真理。’匈

事实上，17世纪发生的变化比在沉思和做之间确立的传统秩序的简单倒转来得更剧烈。严格地说，这一倒转只与想和做之间的关系有关，而沉思就其最初的观察真理的意义上来说则完全被取消了，因为思想和沉思不同。传统上思想被认为是一种最直接、最主要的导致沉思真理的途径。自柏拉图以来，或自苏格拉底以来，思被理解为一种人与自己的内在对话（回想柏拉图对话中的流行的风格）。尽管这一对话缺少所有外向的表现形式，甚至需要或多或少完全停止所有其他的活动，它在自身中构成了一种高度活跃的状况。而它外在的不活跃与消极（一种完全的静止，在这一静止中，真理最终在人面前展现）是两回事。如果中世纪的经院哲学把哲学看作是神的婢女，那今它对柏拉图和亚里士多德他们是很有吸引力的。这两个人尽管背景不同，但都认为，这种对话式的思想过程是一种提练灵魂，并将思想引向关注思想和演讲背后的真理的方式。这种真理——正如柏拉图指出的——无法用词汇加以传递，或如亚里士多德所言，无法用言谈加以表达。

这样，摩登时代的倒转不在于把做提高到沉思等级中人类有能力胜任的最高状态，好像从此以后做成了之所以要沉思的最终意义，正如一直到那时代之前，做的所有活动在其使沉思成为可能的程度上受到了评判和证明。倒转只涉及思，自那时以来，思成了做的婢女，就像做过去是中世纪哲学中沉思神的真理的婢女，以及是古代哲学中沉思存在的真理的婢女一样。

这一倒转的激进性有些被另一倒转所模糊了，人们常常用后一倒转对这一激进性进行鉴别，自柏拉图以来，这一激进性支配了西方思想史。不管是谁，只要根据希腊史读过柏拉图的《理想国》中的Cave寓言，就能很快认识到，Periagoge即柏拉图要求的哲学家的交替）实际上达到了荷马世界秩序的倒转。正如荷马的哈德斯主宰阴间的冥王一样，不是死后的生命而是地球上的普通生命在“洞穴”之中，在地下世界之中；灵魂不是身体的影子，而身体才是灵魂的影子；荷马归之于哈德斯中死后灵魂的无生命存在的、无感觉的、幽灵般的运动现在被归于了人（他们不离开人类生存的洞穴会关注空中可见的永恒的思想）的无感觉的做。围

在这一背景下，我只关心柏拉图的哲学和政治思想传统是以倒转为其开端的这一事实。最初的倒转在相当程度上决定了思想的格局，在这些格局中，西方哲学差不多自动地跌落到不是由伟大的和最初的哲学动力激励的地方。事实上，书生气的哲学自此一直就被一种从无结束的理想主义与唯物主义、先验论与内在论、现实主义与唯名主义、享乐主义与禁欲主义之间的倒转所支配。这里重要的是所有这些系统的可转换性，即它们在任何历史时刻无需历史事件或历史变革在结构因素中包含的这种倒转，即可“上下”翻转，或“下上”翻转。这些概念本身依然如此，不管将它们置于各种系统秩序的什么地方。一旦柏拉图成功地产生

这些可倒转的结构性因素和概念，知识史进程中的倒转只需纯粹的智力经历（一种概念性思考自身框架内的经历）就行了。这些倒转在古代晚期已经随一些哲学学派而开始，它们一直成了西方传统中的一部分。正是这一相同的传统，这一以对偶形式出现的相同的智力游戏，在某种程度上统治了著名的精神等级的现代倒转，正如马克思将黑格尔的辩证法倒转了过来，或尼采对感觉和自然的重新评价以反对超感觉和超自然。

我们这里讨论的倒转——伽里略发现的精神后果，虽然它常常被依据传统的倒转来加以解释，因而成为西方思想史不可分割的一部分——是一种完全不同性质的倒转。客观真理不是给予人的，而是他能知道他自己所做的事不是怀疑主义的结果，而是一种可演示的发现的结果，因而它要么导向一种重复的活动，要么导向绝望，而不会导向一种放弃。反思发现意识是一种内在感觉，人们以它来感觉其感觉，发现它是现实的唯一保证，现代哲学的世界性丧失不仅仅在程度上不同于哲学家对世界和对其他与之一起享有这一世界的人抱有的长期怀疑；哲学家再也不从靠不住的易死的世界转向另一个永恒真理的世界，而是远离两者，回归自我。他在内在自我中发现的不是一种其永恒性可以被观察和沉思的形象，恰恰相区，而是感觉过程的不停运动，以及思想同样不停地活动。自17世纪以来，当哲学通过自我反省的最高努力调查了感觉和思想的过程时，它已经产生了一些最具争议性和最少争议性的结果。在这一方面，大多数的现代哲学的确是一种认知和心理理论。在极少数例子（在那里，笛卡尔的反思方法的可能性被帕斯卡、基尔凯戈尔和尼采等人彻底实现了）中，人们被诱惑说，哲学家修炼自己的剧烈程度绝不亚于科学家对自然的试验，其勇敢甚至有过之而无不及。我们可能对整个摩登时代哲学家的勇气深表赞赏，并对其非凡的创造力表示敬意，但不容否认，他们的影响和重要性前所未有地减少了。不是在中世纪，而是在现代的思考中，哲学才开始扮演第二，甚至第三提琴手的角色。自从笛卡尔将其哲学建立在伽里略的发现之上以来，哲学一直看来被责备老是跟在科学家及其令人惊异的发现之后，它的原则旨在发现expostfacto，并对人类知识的实质作一整体解释。不过，这样的话，哲学不再为科学家所需，他们（直至我们这时代）至少认为他们不需要使用婢女，更不用说一些在“优雅的女士面前打灯”（康德）的人了。哲学家要么成了认识论者，担忧一种科学家不需要的整体科学理论；要么成了黑格尔想要他们成为的人——Zeitgeist的器官，即时代的一般感情以明确的概念得以表达的口状物。在两种情况下，不管他们是观看自然还是观看历史，他们都试图以没有这两者将发生什么来加以理解和妥协。很显然，哲学从现代性中所受的折磨要多于人类努力的任何其他领域。很难说，它所受的折磨是更多地来自一种对全然出人意料和史无前例的尊严来说几乎是自动兴起的活动，还是更多地来自传统真理的丧失，即强调我们整个传统的真理概念的丧失。

42.Vita Activa中的倒转和技艺者的胜利

在Vita Activa的一些活动中，最早起来取代以往由沉思占据的位子的活动是制造和制作——这是技艺者的特征。这一点很自然，因为它一直是一种工具，因而就人至今是一个工具制造者来说，它导致了现代的演变。自那时起，所有的科学进步一直最密切地与制造新工具和新器具中更精致的发展联系在一起。例如，虽然伽里略物体坠落的试验本来可以在历史的任何时期中进行（如果人们倾向于通过试验来寻求真理的话），但麦克尔森在19世纪末进行的干涉仪试验不仅需要依赖其“实验天才”，而且“需要技术的伟大进步”，因而“不可能在19世纪之前做成”。

不仅仅是工具以及人必须从技艺者获得帮助以获取知识，才导致了这些活动得以提升其原先在人类能力等级中较谦卑的地位。更重要的是试验本身的制造和制作这一因素，产生了自己的观察现象，因此从一开始就取决于人的生产能力。为了知识这一目标而进行试验，是这一论断——入只能知道他自己做7什么——的结果，因为这一论断意味着人可以学习一些不是通过想像和模仿一些过程（事情因这些过程而形成）而做的事情。科学史中经常谈论的重点从一些陈旧的“什么”或“为何”之类的问题转向了“如何”形成这一新问题。这一转变是以上论断的直接后果，其答案只能在试验中找到。试验重复着自然过程，好像人自己打算制造自然物体一样。虽然摩登时代初期没有哪一位负责的科学家会梦想一个人实际上能“制造”自然的程度，但他一开始就从已经制造了它的人这一观点接近了这一点。这不是出于技术能力的实际理由，而完全是出于“理论”理由，否则就不能获得知识的确定性：“给我物质，我可以用它来建造世界，即给我物质，我会向你表明世界是如何从中演变出来的”。前康德的这些话简洁地表明了制造和了解的现代混合，似乎数世纪制造运动中的了解作为一种为现代人准备制造他想知道的东西的训练是需要的。

生产力和创造力成了摩登时代初期的最高理想，甚至成了偶像，它们是技艺者固有的标准，是作为制造者和制作者的人固有的标准。不过，在对这些本能的现代看法中，还有另一种甚至更有意义的重要因素：从“为什么”和“什么”转向“如何”意味着知识的实际客体不可能再是东西或永恒的运动，而必须是过程。因此，科学的客体不再是自然或宇宙，而是历史，是自然、生命或宇宙得以形成的故事。在摩登时代很久以前，史无前例的历史意识已经确立，历史概念在现代哲学中占据了统治地位，自然科学发展成了历史学科，直到19世纪，这些历史学科增添了一些更古老的物理学、化学、动物学、植物学、新的地质自然科学、地球史、生物学或生命史、人类学或人类生命史，总而言之，即自然史。在所有这些状况中，发展——这一历史科学的关键概念也成了物理学的一个中心概念。由于自然只能在人类的独创性——技艺者的单纯性——可以在试验中得以重复和重新制造的过程中才能被了解，因而它成了一种过程。所有具体的自然东西的重要性和意义完全来自这些东西在整个过程中的功能。在存在这一概念中，我们现在发现了过程这一概

念。存在的本质是显现，因而开放自己；而保持无形、成为一些其存在只能从某些现象加以推断的东西，则是过程的本质。这一过程最初是制作的过程，它“消失在产品中”，它建立在技艺者（他知道生产过程必然先于每个物体的实际存在）经历的基础上。

虽然对这一制造过程的坚持，或坚持认为每件事都是制作过程的结果是技艺者的重要特征，是他存在的方面，但是，摩登时代强调它而不惜牺牲对产品本身的所有兴趣，这是很新颖的。它实际上提升了作为工具制造者和制作者的人的智力，相反，对人而言，生产过程只是一种相对于目的的手段。这里，从技艺者的观点来看，似乎手段、生产过程或发展比目的和完成的产品更重要。这一重点的转移，其理由很明显：科学家只是为了知道，不是为了生产东西而制造，产品只不过是一种副产品和副效应而已。甚至在今天，所有真正的科学家都同意，他们正在制造的东西的技术上的适用性，只是其努力的副产品而已。

手段和目的这一倒转的意义仍然是潜在的，只要一种机械的世界观（一种技艺者同样优秀的世界观）占据统治地位。这一观点在自然和上帝的关系与手表与制表人之间的关系的一种人所共知的相似性中建立了它最可行的理论。我们这里的问题在于，与其说18世纪有关上帝的想法显然是在技艺者的形象中形成的，不如说在这种情况下，自然的过程特征仍然是受到限制的。虽然所有具体的自然东西在过程（这些东西从过程中得以形成）中早已被包括，但是，作为一个整体的自然不是一个过程，而或多或少是神的制造者的稳定的最终产品。手表和制表者的形象如此恰如其分，其原因恰恰在于它既包含了手表运动形象中本质的过程特点这一概念，也包含了手表本身及其制造者形象中的仍然静止的物体特征。

在这一点上，记住以下这点是重要的——对人接受真理的能力的现代具体怀疑，对赠予的不信任，对制造和反思（它是由这一希望引起的——在人类的意识中存在着一种认知和生产恰好相合的领域）的新的信心，所有这些并不直接来自宇宙中地球之外阿基米德支点的发现。恰恰相反，就发现者（他们过去是、现在仍然是一种与地球相联的生物）本身来说，它们是这一发现的必然结果。现代思想与哲学反思之间的密切关系自然意味着技艺者的胜利不能局限于自然科学运用的一些新方法，即科学研究的试验和数量化。笛卡尔怀疑产生的似乎最可能的结果之一，是放弃理解自然这一打算，而只是去了解非人制造的东西，并完全转向那些其存在归功于人的东西。事实上，这一观点使得维柯将其注意力从自然科学转向了历史。他认为历史是唯一人们能取得某些知识的领域，这主要是因为他在这里仅仅涉及的是人类活动的产物。圆历史和历史意识的现代发现既不将其最大的冲力之一归于一种为了人的伟大，为了人的行为和受难所作的新的努力；也不归于这一信仰——人类生存的意义可以在人类故事中找到；而是归于人类理性的绝望（当与人造东西发生冲撞时，这种绝望达到了顶点）。

在历史的现代发现之前（但与历史的冲力紧密相关），是17世纪的

这样一些企图：建立一些新的哲学，或确切地说，发明一些借助它“建立一个人造动物……即被称之为共同体或国家”的手段和工具。园在霍布斯那里，正如在笛卡尔那里一样，“最初的原动力是怀疑”。被选择用来建立“人的艺术”的方法（通过这一方法，他可以制造和统治他自己的世界，正如“上帝通过自然的艺术来制造和统治世界”一样）也是反思，“了解自己”，因为这一了解将向他表明一个人的思想和热情与另一个人的思想和热情的相似性。在这里，建立和评价这一最具人性的人的“艺术作品”园所借助的规则和标准并不在人之外，也不是人们在一个由感觉和思想察觉的尘世现实中共有的东西。恰恰相反，它们封闭在人的内向性中。它只对反思开放，因而它们的有效性建立在这一假设上——“并非热情的对象”，而是热情本身在每一个人中都是相同的。在这里，我们再次发现了手表的形象，这次它用于人体，然后用于热情的运动。共同体的建立卿人类产生的一个人造人）就是建立在一个“就像一只表的弹簧和齿轮推动的自动过程（一种引擎）上”。

换言之，正如我们看到的，通过试验以及试图在人工条件下模仿一个“制造”过程（自然的东西因它而得以存在）而进入自然科学的过程，也有助于、甚至极有利于人类事务中做的原则。在这里，内在生命的过程（通过反思在热情中得以发现）可以为创造“人造人”（即“大的利维坦”）的“自动生命”提供标准和规则。反思（唯一可能提供某些知识的方法）产生的结果存在于运动的本质之中：只有感觉的客体仍然是原来的客体，并容忍和先于感觉的行动，以及从感觉的行动中生存下来；只有热情的客体是长久的、并被固定在这一程度上——它们不被一些热情愿望的达成所吞没；只有思想的客体而非思考本身才超越了运动和易死性。因此，过程而非思想（事情未来将如何的模式和形态）成了摩登时代技艺者制造和制作活动的指南。

霍布斯的这一试图——把制造和计算两个新概念引入政治哲学，或确切地说，他将新发现的制造倾向用于人类事物——极具重要性。现代理性主义正如当前所知道的，它以股票交易中的理性与感情的对抗作假设，从未找到一个更明确和更不具妥协性的代表。但是，恰恰是在人类事务领域，人们第一次发现需要一种新的哲学，因为就新哲学的实质来说，它不需理解，甚至相信现实。这一想法——只有我打算制造的东西才会是真实的（在制作领域内是完全正确和合理的）——被事件的实际进程（在这一进程中，再也没有什么比完全出人意料的事更频繁地发生了）永远击溃了。以制造形式出现的行动，以“计算结果”形式出现的思考，意味着不考虑本曾料想到的事件本身，因为期望一种“极不可能的事”是没道理和非理性的。不过，由于事件构成了人类事务（在那里，“经常发生一些不可能的事”）中的现实构造，因此，不对它进行计算是非常不现实的。摩登时代的政治哲学（其最伟大的代表仍是霍布斯）在这一困惑——现代理性主义是不真实的，现代现实主义是在非理性（这只是用另一种方式说现实与人的理性已分道扬镳）——上栽了个跟斗。黑格尔的使精神与现实一致（一种最深刻地关注所有现代历史理论的一致）的巨大事业建立在这一洞见之上——现代理性建立在现实的基础上。

这一事实——现代世界的异化，其强度足以延伸到甚至最现世的人类活动，延伸到工作和具体化（即制造东西和建立世界）——与其说将现代的态度和评价与沉思和行动，以及思和做的倒转所表明的东西作了区分，不如说与那些传统的态度和评价作了区分。与沉思的决裂不是随着把作为制造者的人提升到原来由沉思者的人占据的位置而得以完成的，而是随着将过程概念引入制造完成的。与此相比，vita activa的等级秩序中令人瞩目的新的安排（在那里，制作开始占据以前由政治行动占据的等级），其意义就不大。在这之前，我们看到，这一等级事实上（尽管不明显）早已从政治哲学一开始就被哲学家对政治、尤其是对行动的根深蒂固的怀疑所否决了。

这件事有些混乱，因为希腊的政治哲学仍然追随着由城邦卿使在那时它反对城邦）奠定的秩序，但在他们一些严格的哲学著述（当然，如果一个人想知道他们内在的思想的话，就必须把注意力转向它）中，柏拉图以及亚里士多德倾向于颠倒工作和行动之间的关系，以利于工作。这样，亚里士多德在他的《形而上学》中探讨各种不同的认识时，将实际的洞察力和政治学置于其等级的底端，在它们之上是制作的科学（它立即居先并导致了真理的沉思）。哲学中的这一Predilectien的原因决不意味着我们前面提到的政治上激发的对一种行动的怀疑，而是意味着哲学上一种更吸引人的理由，即沉思与制作具有一种内在的亲合性，不像沉思和行动一样针尖对麦芒。这一关键的相同点（至少在希腊哲学中）是沉思（关注某些事情）被认为也是制作的一个固有因素，因为工匠的工作受“思想”的指引，在制作过程之前他关注的模型开始（以及在结束后）首先告诉他制造什么，然后使他去判断完成的作品。

从历史上说，这一沉思的来源（我们首先发现苏格拉底学派对此作了描述）至少是双重的。一方面，它与著名的柏拉图争论有一种明显而持久的联系，用亚里士多德的话来说，山an - mzein，即对生命奇迹的令人颤栗的惊叹是所有哲学的开端。这一点在我看来是很可能的——柏拉图的争论是一种经验的直接结果，也许是一种最引人注目的结果；苏格拉底对他的信徒说，他的见解再次突然被他的思想所战胜，并被扔进了一种好多小时沉寂不动的吸收状态中去。颤栗的惊叹者根本说不出话来，即它的实际内容应当是无法用语言来表达的——这一点看来也是可能的。这至少可以解释为什么柏拉图和亚里士多德（他们认为thaumazein　是哲学的开端）也应当同意——不管有多少强有力的反对意见——一些无语状态（主要是沉思的一种无语状态）是哲学的结束。事实上，Theoria只是thaumazein一词的又一面，哲学家最终达到的对真理的沉思，在哲学上是纯粹的他开始时的无语的惊叹。

不过，还有另一方面，这一方面在柏拉图的思想学说中，在它的内容及其用词和例举中表现得最明确。这些存在于工匠（他在其内在的眼睛之前看到了模型的形状，他根据这一形状来制作其作品）的经历之中。在柏拉图看来，这一模型（工匠只能模仿而不能创造）并非人类思想的产品，而是给予的东西。这样，它获得了一种不是通过人的双手实现的，相反是在其物化中被糟蹋的永恒性和优秀性。工作令一些东西易

朽，并糟蹋一些永存东西的优秀性，只要这些东西是沉思的对象。因此，对模型的适当态度（它指导工作和制作），即对柏拉图式的思想的适当态度是让它们保留原来的样子，让它们出现在内在思想的眼睛前面。如果一个人只是放弃其工作能力，无所事事，那么就能关注它们，因而也加入了它们的永恒性。在这一方面，沉思与惊叹的狂喜状态（人以这一狂喜对作为整体的生产的奇迹作出反应）大不相同。它是而且后来一直是制作过程的一部分，尽管它已经与所有的工作和做分道扬销，在这当中，对模型（此时它不再指导任何做）的关注出于自身的缘故得到了延长，并受到欣赏。

在哲学的传统中，正是这第二种沉思才成了占统治地位的东西。因此，惊叹得说不出话所表现的沉寂不动不过是吸收的一种附带的、未料想到的结果，而现在，这一沉寂不动成了沉思的一种条件和显著特征。不是惊叹战胜个人，并使其沉寂不动，而是通过有意识地停止活动（即制造活动）才达到了沉思的状态。如果一个人阅读沉思的喜悦的中世纪来源，那么哲学家似乎想确定，技艺者将留意召唤，放下其武器，并最终认识到他最大的渴望卿渴望永恒和不朽）不是他的做所能完成的，而只有当他认识到不能制造美和永恒时，他才满足了其最大的渴望。在柏拉图的哲学中，无语的惊叹（哲学的开始和终结）、哲学家对永恒的热爱、工匠的永恒和不朽的愿望，这几者互相渗透，直到它们无法分辨。然而，这一事实——哲学家的无语惊叹看来是一种为少数人保留的经历，而工匠沉思的一瞥则为众人所知——极为有利地偏向于一种首先来自技艺者的经历的沉思。它已极大地偏向了柏拉图（他例举来自制造这一领域的例子，因为这些例子更接近于一般的人类经历），它更大幅度地偏向于每人所需沉思和反省的地方，如中世纪的基督教。

这样，主要不是哲学家和哲学上的无语惊叹才塑造了沉思和沉思过程的概念和实践，而恰恰是伪装着的技艺者，是作为制造者和制作者的人，其工作是对自然施以暴力，以为自己建造一个永恒的家，现在，他被说服将暴力连同所有的活动一起抛弃，使东西保留其原貌，并在不朽和永恒附近的沉思处找到了他的家。可以使技艺者相信这一态度的改变，因为他知道沉思和一些来自其自身经历的沉思的一些快乐，他无需彻底改变心境——一种真正的Periagog6，一种激烈的转变。他所要做的是放下他的武器，无限期地延长关注e饲os的行动，这一eidos即为他以前想模仿的永恒的形态和模型，这些形态和模型之美他现在知道只有通过任何具体化的试图才能加以损坏。

因此，如果对沉思高于任何活动之上的现代挑战只不过是将制造和关注的秩序颠倒一下的话，那么它依然停留在传统的框架之内。不过，当理解制作本身的重点完全从产品、永恒的指导模型转移到制作过程，从东西是什么、要生产什么东西这一问题转移到如何生产以及通过这一生产及重新制造而形成的手段和过程时，这一框架才会被迫扩大。这意味着人们再也不相信沉思能产生真理，它失去了在vitaactiva本身因而在普通人的经历中它的位置。

43.技艺者的失败和快乐原则

如果人们只考虑那些带头进入摩登时代的事件，仅仅反思伽里略发现的直接后果（这一发现一定以自我证实的真理的吸引人的力量打动了17世纪一些伟大的思想家），那么沉思和制作的倒转，或从有意义的人类能力范围中消除沉思，则是一桩顺理成章的事。这一倒转本来应当将技艺者，即制造者和制作者，而不是作为行动者或作为动物化劳动者的人提升到人类可能的最高境界。

确实，自摩登时代开始至今，在这一时代的许多杰出特征中，我们发现了一种典型的技艺者的态度：他的世界工具化，他对工具和人造物生产者的生产率的信心；他对手段一目的所有可理解的内容的信任；他对任何问题都能解决，每一个人的动机最终归于功利原则的认定；他的主权（它假设每件事都是物质的，把整个自然看作是“一种巨大的网络，我们从中裁剪出我们想要重新缝制的东西”）；题他对智力与独创性的一视同仁（即他蔑视所有“不能被认作制造人工物品，尤其是一些制造工具的工具，蔑视随意修正制作的第一步的思想”囫）；以及他不言而喻的以行动对制作的鉴别。

追随这一思想的扩散会使我们离题太远，而且也无必要，因为可以在自然科学中很容易地找到这些思想，在那里，纯理论的努力被理解为来自打算在“纯粹的无序”，即“千奇百怪的自然”颇中创造出秩序，因而在自然科学中，技艺者对要生产的东西的形式的嗜好代替了传统的和谐和简明概念。此外也可以在古典经济学中找到这些思想。古典经济学的最高标准是生产力，它对非生产性活动的偏见非常之深，马克思则根据工作和制作来证明他对劳工正义的呼吁。当然，这一思想在现代哲学的实用趋向中最清楚有力。它不仅以衡卡尔的世界异化为特征，而且也与17世纪以来的英国哲学和18世纪以来的法国哲学采用的作为开启解释人类动机和行为的实用原则相一致。一般来说，技艺者的最早认定——即“人是万物之尺度”——上升到了一种被普遍接受的常识。

需要解释的不是对技艺者的现代尊敬，而是这一事实——紧随这一尊敬之后的将劳动提升到vitaactiva等级序列的最高位子。vitaactiva中等级的这一第二次倒转比起沉思和行动一般的倒转或特别是行动与制作的倒转来是渐进的。传统的技艺者思想（这是摩登时代的显著特征，它几乎自动地从那些引入摩登时代的事件的实质中产生）的部分偏离和变种领先于劳动的提升。改变技艺者思想的是现代性过程这一概念的中心位置。就技艺者而言；重点从“什么”到“如何”，从事物本身到它的制作过程的现代转变，决不意味着一种纯粹的幸事。它剥夺了作为这些固定的、永恒的标准和衡量（它们在摩登时代以前一直是人类行为的指南和判断的标准）的制造者和制订者的人。随着交换价值战胜使用价值，首先引入了所有价值的可交换性原则。其次是相对性原则，最终是贬值原则。这不是商业社会发展仅有的，甚或是主要的。在现代人的思想看来（正如它是由现代科学以及随之而来的现代哲学的发展决定的），这一

点至少是具有决定性的——人们开始认为自己是两个超人卿自然和历史）的无所不包的过程——在不涉及任何固有的推动力或接近任何预先规定的思想的情况下，这些过程注定会取得一种无限的进步——的重要部分。

换言之，技艺者当它从现代性的伟大革命中兴起时——尽管他要在设计一些量具以衡量无穷大和无穷小中获得一种非梦想的独创性——被剥夺了那些领先并超越制作过程的恒久的星具，这些量具在有关制作活动中形成一种真正的、可靠的绝对。当然，vitaactiva的没有哪种活动在把沉思逐出人类有意义的能力中能容忍像制作那样失去得如此之多。与行动（它部分地存在于程序的不变性中）、劳动（它与生物体的新陈代谢过程紧密相连）不同，制作经历了一些只是从手段到目的的过程（如果它认识这些过程的话），即经历了一些次要的、派生的事物的过程。此外，没什么其他的能力（通过现代世界的异化和将反思提升到一种征服自然的全能设计）像那些主要指向建立一个世界和产生现世事物的本能一样失去得那么多。

也许没什么能比迅速发现功利原则（技艺者世界观的精华）的不够格，以及这一原则被“最大多数人的最大快乐”原则超越更清楚地指出技艺者自认是最终失败了。当这种情况发生时，很清楚，对这一时代的认定——人只能知道他产生自我的东西，这一时代对技艺者的完全胜利而言，看上去是何等吉祥——被更先进的程序原则（其概念和分类与技艺者的需要和理想风马牛不相及）压倒并最终摧垮了。因为功利原则（虽然它的参照点是用材料来生产东西的人）仍然预先假设了一个人被使用对象包围，并在使用对象中运动的世界。如果这种人与世界的关系不再得到保证，如果人们不再从现世东西的有用性，而是或多或少从使这些东西成为可能的生产过程的偶尔结果（以至于生产过程的最终产品不再是一个真实的结果，被生产的东西的价值首先不在于它预定的有用性，而在于“生产一些其他的东西”）来考虑这些现世的东西的话，那么很显然，这一反对意见——“……其价值只是次要的，一个不包含首要价值的世界也不会包含次要的价值”——就会产生。技艺者自身参照框架内的这种价值的迅速丧失几乎是自动发生的，只要他不把自己界定为物体的制造者和人类技巧（它偶尔发明了工具）的创造者，而是首先把自己看作是一个工具制造者，“特别是制造工具的工具制遣者”（他只是偶然也生产一些其他的东西人如果将功利原则完全用于这一背景，那么它首先不是指使用物体，不是指使用，而是指生产过程。现在，能有助于刺激生产力和减少痛苦和努力的东西就是有用的东西。换言之，衡量的最终标准不是功利和使用，而是“快乐”，即在生产和消费时经历的痛苦和快乐。

边沁的“痛苦和快乐计算”发明兼有看上去将数学方式引入道德科学的长处。这一引入因发现了一个完全建立在反思之上的原则而备受瞩目。他的“快乐”（快乐减去痛苦的总和）就像笛卡尔的意识（它对自身的活动是自觉的）一样，是一种体验感觉，一种与现世物体毫无关联的内在感觉。此外，边沁的基本假设——人们共同拥有的东西不是世界，

而是其本质的相似性，这一相似性在受痛苦和快乐影响的相似性以及计算的相似性中表现自己—一直接来自摩登时代早期的哲学家。在这一哲学看来，“享乐主义”比起古代末期的享乐主义（现代享乐主义与其只具表面上的联系瞩用词不当。所有享乐主义的原则（正如我们前面看到的）不是追求快乐，而是避免痛苦。休漠在与边沁针锋相对中仍然是个哲学家，他深知，想使快乐成为所有人类行动的最终目的的人被迫承认，真正指引他的不是快乐，而是痛苦；不是愿望，而是恐惧。“如果你……想知道，为什么一些人渴望健康，他会不加思索地回答：因为生病是一种痛苦。如果你进一步发问，想知道他憎恨痛苦的原因，那么要他作出回答是不可能的。这是一种最终状态，它与其他任何东西毫不相干”。囤这一不可能性的理由在于，只有痛苦才完全游离于任何物体之外；只有一个痛苦的人才会除了自己而不感觉一切。快乐不是沉浸于自身，而是沉浸于自身周围的一些事情。痛苦是反思能发现的唯一的内在感觉，它能摆脱有经历的物体的约束，并与逻辑和数学推理不言而喻的确定性相抗衡。

虽然痛苦经历中的这一享乐主义的最终基础对它古代和现代的变种来说是真实的，但在摩登时代，它要求一种完全不同和更强的重点。在这里，它绝不意味着一个迫使人进入自己以逃避他可能遭受的痛苦（在这种情况下，痛苦和快乐仍然保留了其大量的现世意义）的世界，例如古代世界。古代世界的各种各样的异化——从斯多葛主义到伊壁鸠鲁主义，再到享乐主义和犬儒主义——是由一种对世界的深刻的不信任激发起来的，是受一种从尘世、从它遭受的麻烦和痛苦退缩到安全的内在领域的激烈冲动驱使的。在这里，自我除了对自己，不对任何东西开放。它们的现代对应物—一清教主义、肉欲主义和边沁的享乐主义—一十B反受到了一种同样深刻的对人本身的不信任的激发，受到了这一怀疑的驱使—一怀疑人类接受现实的感觉的充分性，以及人类接受真理的理性的充分性—一因而也受到了这一论定—一人类本质的不完美．甚至是腐败堕落—一的驱使。

腐败堕落无论从起源还是从内容上讲都与基督教和《圣经》无线，虽然人们根据原罪论来对它作出解释。当清教徒谴责人的腐败，或当边沁主义者厚颜无耻地把人历来认为的罪恶说成是美德时，很难说它是否更具危害性和更令人厌恶。虽然古人依赖于想像和记忆（他们得以从中摆脱的痛苦的想像和以往在实际痛苦中的快乐的记忆，以证实自己的快乐），但现代人需要快乐的计算，或清教式的美德的道德簿记和越界达到快乐或拯救的一种虚幻的、数学上的不确定性，当然，这些道德算术与古代末期的一些哲学学派充满的精神相去甚远。此外，一个人只需对自我施加的纪律的僵硬性，以及德性相伴的崇高性（在那些受古代斯多葛主义或伊壁鸠鲁主义影响的人中最明显）进行反思，就能认识至11享乐主义的这些版本不同于现代清教主义、肉欲主义和享乐主义的巨大差异。正是这一差异，现代的德性仍然由古老的、思想狭窄的、狂热的自我修炼形成，还是以各种无益的痛苦屈从于一种更近的自我中心和自我纵容的利己主义，这一点差不多就毫不相干了。看来，“最大多数人的快乐原则”如果不掺杂更多的东西本来会在英语世界取得智力上的胜利，比

这一有问题的发现——“自然将人类置于两个至高的主人即痛苦和快乐之下”——或比这一荒谬的想法——一通过“将那种看来最易于衡量的感情与人类的灵魂相隔离”，把道德建成一种货真价实的科学——更令人生疑。

在利己主义的神圣性的一些令人乏味的变种以及自我利益（这在18肚纪和19世纪初成了一种常识）的无坚不摧的力量的背后，我们发现了相关的另一点，这一点形成了一种比任何痛苦快乐计算能提供的原则更无力的原则，这就是生命本身原则。痛苦和快乐、恐惧和向往实际上都可以在这些系统中达到的东西根本不是快乐，而是增进个人生命，或保证人类的生存。如果现代利己主义就是无情地追逐自称的满足（称之快乐），那么它就不乏所有真正的享乐系统中争论的一个不可或缺的东西——一对自杀的基本证明。单单这一缺失就表明，我们事实上在这里对付的是一种最粗俗和最少批判性的生命哲学。作为最后一瞥，生命本身才永远是其他任何事物参照的最高标准，个人以及人类的利益永远等同干个人的生命或人类的生命，虽然毫无疑问生命是至高的美。

技艺者在看上去如此顺利的条件下表现自己的奇特的失败，也可以由另一种（哲学上甚至是更有关的）对基本的传统信念的修正所阐明。休漠对因果原则的激烈批评（它为后来采用进化原则铺平了道路）常常被认为是现代哲学的起源之一。因果原则及其双重的中心公理——一任何事必然有种原因，原因必然比其最完美的结果更完美——显然完全依赖于制作的经历，在制作中，制造者优于其产品。明白了这一背景，当对有机体生命发展——在那里，低级存在如猿猴的演变能够使高级存在如人出现——的想像在制表者（他必然比所有他作为缘由的手表更优越）的想像中出现时，摩登时代知识史的转折点就到来了。

这一变化蕴含的意义要多于仅仅否认一种机械世界观的无生命力的僵硬性。这一意义似乎是17世纪来自伽里略发现的两种可能的方法（即试验和制造的方法和反思的方法，后者取得了一种有些姗姗来迟的胜利）之间潜在的冲突。反思产生的唯一明确的物体（如果它打算不止产生自身完全空虚的意识的话）无疑是生物过程，由于这一生物过程（可在自我观察中接触到）同时是一种人和自然之间的新陈代谢的过程，因此，反思尽管无需在兑现实的意识的扩散中迷失方向，但它已经在人中——不是在他的思想而是在他的身体的过程中——发现了再次将其与外部世界联系起来的足够的外在事物。主观和客观的分裂（这是人类意识中固有的，也是笛卡尔式的作为认知的人反对周围的存在的世界中所不能修补的）在一种活生生的有机体中完全消失了，这种有机体的生存取决于对外部事物的吸收和消化。自然主义（1世纪物质主义的表述）似乎在生命中发现了解决笛卡尔哲学问题的方法，同时在哲学和科学日益扩大的鸿沟上架起了一座桥梁。

44.作为至高的善的生命

为了纯粹的一致而从现代哲学自我遭受的困惑中产生现代生命的概念看来是具有诱惑力的，但这是对摩登时代一些问题的严重性的一种错觉和极大的不公正，如果人们仅仅从思想发展的观点来看待这些问题的话。根据物理学最初转变为宇宙物理学、自然科学转变为一种“宇宙”科学，就可以解释技艺者的失败。仍然留待解释的是为什么这一失败以动物化劳动者的胜利而告终？为什么（随着viaactiVa的兴起）恰恰是劳动这一活动被提升到了人的能力的最高层次？或用另外的话来说，为什么在具有各种人类能力的人类条件的多样性中，恰恰是生命控制了其他所有的考虑。

为什么生命声称自己是摩登时代最终的参照点，成为现代社会至高的善？其理由是基督教社会构造（它对生命的神圣性的信仰保存了下来，在世俗化和基督教信仰整体衰弱中并未完全受到动摇）中产生的现代倒转。换言之，现代的转换是追随基督教，以此与古代世界决裂的最重要的转换，是一种政治上具有更深远意义、历史L不管怎样比任何具体的教条主义的内容和信念更具持久性的转换，并使这一转换不受抵制地保留了下来，因为基督教的个人生命永存的“喜人消息”倒转了古代人与世界的关系，把最具死亡性的东西——人的生命——一推进到了直至那时宇宙拥有的永存的地位。

从历史上说，基督教信仰在古代世界的胜利主要是由于这一倒转，它给那些知道其世界注定要灭亡的人带来了希望，这实在是一种超越希望的希望，因为新的信息保证一种他们从不敢奢望的永恒性。这一倒转对政治的尊敬和政治的尊严来说必然是一种灾难。政治活动（一直到那时，其最大的热情来自对现世永恒性的向往）现在跌落到了一种面对必需的活动的低层次，并必然一方面要修改人类罪恶的后果，另一方面迎合尘世生命的合法要求和利益。对不死性的向往只是到了现在才与自负相提并论；认为世界可以将这一名声赠予人，这是一种错觉，因为世界甚至比人都更易死亡，致力于一种现世的不死性毫无意义，因为生命本身就是不朽的。

正是个人的生命现在开始占领了曾由国家的“生命”占有的位置，保罗的声言——“死亡是罪恶的报答”（因为生命意味着以往的长久）重复了西塞罗的这一声明——死亡是政治共同体（它们的建立旨在永世长存）所犯罪行的奖赏。似乎早期的基督徒——至少是保罗（他毕竟是个罗马公民）——在罗马模式后坚持不懈地改变其不死的概念，将个人的生命居于国家的政治生命之下。正如国家仅仅具有一种被政治港越丧失的可能的不死性一样，个人生命曾丧失了其在亚当的失败中曾得到保证的不死性，现在，通过耶稣基督重新得到了一种新的、可能一直持久的生命，不过，这一生命会因人的罪恶导致的第二次死亡而再次丧失。

当然，基督教对生命的神圣性的强调是希伯来传统的重要部分，它

与古代的态度———对生活在劳动和繁衍中强加于人的艰难的异教蔑视；众神的“轻松生活”的令人羡慕的画面；面对不想要的结果的习惯；没有健康的生活不值得活着的定论（这样，假如当医生延长其再也不能恢复健康的生命时，就被认为误解了职业）；围以及自杀是逃避成为负担的生活的高尚姿态——形成了鲜明的对照。此外，人们需要记住十戒是如何没有特别地强调谋杀这一罪过的——其他一系列的犯罪（就我们的思考方式来说，这些犯罪就其严重性而言不能与最大的犯罪相比）姑且不论——以理解甚至希伯来法典（尽管比任何异教徒的罪过范围都更与我们的范围接近）也并不把保留生命作为犹太人法律系统的基石。希伯来法典在异教的古代和所有基督教和后基督教法律系统之间所持的中间立场或许可以通过希伯来信条（它强调入的潜在的不死性，这一方面不同于异教世界的不死性，另一方面不同于基督教的个人生命的不死性）得到解释。不管怎样，这一基督教赠予人（其一诞生就开始其生命的独特性）的不死性不仅导致了其他尘世俗物的明显增长，也导致了地球上生命的重要性的巨大增长。问题在于这一基督教——除了异教和灵知的猜测之外——一直强调生命（尽管不再有一种有限的终结）仍然具有一种肯定的开端。地球上的生命也许是永恒生命的第一个和最糟糕的阶段，它仍然是生命；没有将在死亡中终结的这一生命，就不存在永恒的生命。只有当个人生命的不死性成为西方人的中心信条，即只有随着基督教的兴起，地球上的生命也才成为人的至善——这看来是一个无可争议的事实。

基督教对生命神圣性的强调频向于取消Vitaactiva中的古代差异和连接；它倾向于认为劳动、工作和行动同等地从属于当前生命的必需。与此同时，它有助于将劳动活动（即对维持生物过程本身必需的无论什么活动）从古代对它的蔑视中解放出来。对奴隶（由于他仅仅对生命的必需有用并屈从其主人的强制——因为他想不计一切代价地活着——因而受到了鄙弃）的传统蔑视在基督教时代就不可能存在下去。人们再也不能以相拉图的方式来对奴隶不去自杀而屈从于主人加以鄙视，因为在任何状况下都活着已经成为一种神圣的责任。自杀被认为比谋杀更坏，不是谋杀者，而是那种结束自己生命的人，在基督教葬礼中遭到了拒绝。

然而，与一些现代的诠释者试图理解基督教来源相反，新约或前现代的基督教作家中并没有现代的劳动光荣的迹象。保罗（他被称为“劳动的鼓吹者”）画根本不是这种鼓吹者，这一断言所在的段落，没有哪一个是对那些因懒惰而“吃他人面包”的人提出的；或它们建议劳动是一种不陷入麻烦的良好手段，即它们强化了对严格的私生活的一般规定，并对政治活动发出警告。O更相关的是，在后期的基督教哲学中，特别是在托马斯那可奎那的哲学中，劳动成了那些没有其他手段谋生的人的一种责任，这种责任旨在谋生而非劳动，如果人能通过乞讨谋生，那样更好。任何一位不带现代赞成劳动偏见的人读到这些来源，对几乎没有什么教会的神父利用一个更明显的机会来证明劳动是对原罪的惩罚会深感诧异。这样，托马斯毫不犹豫地在这一问题上追随亚里士多德而非《圣经》，声称“只有谋生的必需会迫使进行体力劳动”。在他看来，劳动是

保有人类生存的自然的方法。从这一点中他得出结论说，所有人都大汗淋漓为其面包干活是大可不必的，但这恰恰是解决问题和履行责任的最后的、极端的一招。囫并非劳动的使用（作为一种用来防止懒惰的手段）是一种新的基督教发现，它只不过是罗马道德的一个常识而已。最终，完全同意古代有关劳动活动特点的定论的，是基督教对禁欲的使用。在那里，劳动、尤其是修道院里的劳动，有时扮演了像其他一些痛苦的磨练和自我受罪形式相同的作用。国

基督教坚持人生命的神圣性，以及不管如何要活下去的责任，它为什么一直没有确立一种积极的劳动哲学，其原因在于它明确地将沉思置于了人类所有的活动之上，“生命的沉思比生命的行动更好”，不管一种积极的生命具有怎样的优点，生命中专注于沉思的东西是“更有效和更有力的”。囫确实，这一定论很难在拿撒勒的耶稣的布道中找到，这显然是受了希腊哲学的影响。然而，即使中世纪的哲学与福音的精神较为接近，它也很难发现在那里有任何理由谈论劳动的光荣。囫拿撒勒的基督在其布道时建议的唯一活动是行动，他强调只有人类的能力才是“创造奇迹”的能力。

不管怎样，摩登时代继续在这一假设下运作——一是生命而非世界才是人至高的善。在它最大胆、最激烈地修正和批判传统的信仰和概念中，它从未想到去挑战这一基督教将其带入一个垂死的古代世界的根本倒转。现代的思想家在其对传统的攻击中不管表现得如何明确有力和神智清楚，生命高于一切在他们看来取得了“不言而喻的真理”的地位。据此，它甚至在我们当今世界（它早已开始将整个摩登时代甩在后面，并将有职业者的社会取代了一个劳动社会）还生存了下来。然而，尽管这一点——阿基米德支点发现后的发展本来会沿着一条完全不同的方向前进，如果它早发生一千七百年（那时不是生命而是世界仍然是人至高的善）的话——大可争论，但它决不意味着我们仍然生活在一个基督教世界里，因为与今天紧密相关的不是生命的不死，而是生命是至高的善。虽然这一假设其起源是基督教的，但它只不过为基督教信仰构成了一种重要的相伴的环境。此外，即使我们置基督教教义的细节于不顾，只考虑基督教的一般精神（它寓于信仰的重要性中），这一点也很清楚——再也没有什么能比不信任和怀疑摩登时代对这一精神更有害的了。当然，笛卡尔怀疑已经证实了它在宗教信仰领域（这是由帕斯卡和基尔凯戈尔两位最伟大的思考现代性的宗教思想家引入的）里造成了极大的灾难性的和不可挽回的影响（因为破坏基督教信仰的东西不是18世纪的无神论和19世纪的唯物主义——它们的观点常常是含糊不清的，传统神学可对其大部分轻而易举地加以驳斥——而是满腹狐疑地关注真正的信徒的拯救，在这些人的眼里，传统的基督教内容和允诺已经变得“荒谬可笑”了）。

如果阿基米德支点在基督教兴起之前被发现，正如我们不知道会发生什么一样，我们也不能确信，如果文艺复兴的伟大苏醒如不被这一事件打断的话，基督教的命运将会怎样。在伽里略之前，条条道路看上去似乎都畅通。如果我们回想列奥纳多，我们可以想像一种技术革命本来

在任何场合下会压倒人性的发展。这本来会导致一场战斗、实现人的最古老和最持久的梦想之一，但它决不会导致进入宇宙；这本来会带来地球上人类的统一，但决不会导致将质量变成能量，并遨游于显微镜中的宇宙。我们唯一能够确信的事是做和沉思的倒转与生命和世界较早的倒转的巧合，成了走向整个现代发展的出发点。只有当v什aactLva失去了在沉思中的参照点，它才能成为完整意义L的积极的生命，因为只有这一积极的生命与作为其唯一参照点的生命相连，这一生命本身（人与自然劳动的新陈代谢）才能是积极的，才能展示其旺盛的繁殖力。

45.动物化劳动者的胜利

如果不是世俗化的过程，不是笛卡尔怀疑导致的不可避免的对信仰的现代丧失，对个人生命不死的剥夺，或至少是对不死的确定性的剥夺，那么动物化劳动者的胜利本来是不完全的。个人生命再次终有一死，正如在古代世界生命终有一死一样。世界比起其在基督教时代来甚至更不稳定，更不持久，因而也更少能对之加以依赖。当现代人丧失了一个行将到来的世界的确定性时，他被扔回到了自己，而非这一世界。他决不相信这一世界可能是不朽的，他甚至无法确信这一世界是真的。就他打算假设它在一种平稳进步的科学的不加批判的，并显然不受干扰的乐观主义中是真的而言，他将自己从地球移到了一个比任何基督教来世将他移入的地方更远的地方。不管“世俗”一词当代的使用打算表明什么，从历史上说，它不可能与现世同日而语。当现代人失去了其他的世界时，他无论如何再也得不到这个世界，严格地说，他也得不到生命。他被扔回到这一世界，扔回到封闭内向的反思之中，在那里，他能体验的至高是一些空虚的头脑进行推断的过程，留下的唯一内容是欲望和情欲，其身体的无感觉冲动，他将它误认为“热情”，对它他永远是“不理性的”，因为他发现他不能“推理”，即对它们进行推断；唯一可能木死的东西——正如古代的国家不死、中世纪个人生命的不死一样——是生命本身，即人类可能生生不息的生命过程。

我们发现，在社会兴起之前，最终是一些表现自己的类的生命。从理论上说，从摩登时代早期坚持个人的“利己”的生活到后来强调“社会”生活和“社会化的人”（马克思），这期间的一个转折点是马克思将古典经济的粗糙概念——即所有的人就其行动而言，是为了自我利益这一理性而行动——改造成了利益的力量。它告诫、推动和指导社会的一些阶级，并通过利益的冲突来指导整个社会。社会化的人是一种社会状态，在那里，只有一种利益占统治地位，这一利益的主体要么是阶级，要么是人类，而不会是一个人或几个人。问题在于，现在人们所做事情中的甚至是最后的一种行动痕迹——一自我利益中隐含的动机——也消失了，留下的是一种“自然的力量”，即生命过程本身的力量，所有人和人类活动都无一例外屈从的力量——“思想过程本身是一种自然过程”。这些人和活动的唯一目的（如果有的话）是保存人的动物种类。没有哪一种较高的人的能力能比人类的生命更长久地必须与个人的生命联结在一起：个人生命成了生命过程的一部分，它所需要的是保证人自身的生命和其家庭的生命的持续性。所不需要的，也不是生命的自然新陈代谢所必需的，要么是多余的，要么是仅仅根据人区别于其他动物生命的奇特性就可以加以证实的——这样，人们就不认为密尔顿为了同一理由，出于与迫使蚕吐丝相同的催促写了他的那本《失乐园｝）。

如果我们把摩登世界与以前的世界作一比较，这一发展中包括的人的体验的失落是极为引人注目的。不只是、甚至不主要是沉思成了一种毫无意义的体验。当思想本身开始“计算结果”时，它就成了大脑的一种功能，其结果是，人们发现电子工具能比我们更好地来完成这些功能。

行动在以往，并在今天仍然被完全按照制造和制作来理解，而只有制作——由于它的现世性和固有的对生命的漠视——现在只被认作劳动的另一种形式，一种生命过程的更复杂、但不是更神秘的功能。

与此同时，我们已经聪明到足以在这一点——从人类活动中取消劳动再也不被认为是乌托邦——上发现一些减轻生命的艰辛的方法。甚至在今天，劳动对我们在我们居于其间的世界中正在做的或思考我们正在做的来说，是一个何等崇高、雄心勃勃的字眼。劳动社会的最后一个阶段（即求职者的社会）要求其成员一种完全自主的功能，似乎个人的生命事实上已经融入了整个人类生命的过程，似乎个人仍然所需的唯一积极的决定准备——可以这么说——放弃他的个体性（个体仍然感觉到的活着的痛苦和艰辛），并默认一种令人茫然的、平静的功能性行为。现代行为主义理论的麻烦不在于它们的错，而在于它们的对，在于它们事实上最可能将现代社会中的一些显而易见的趋势概念化。摩登时代肇始于人类活动的这种史无前例的、有前途的爆发，它会在历史所知的最死气沉沉的、最枯燥无味的消极状态中终结，这一点是完全可以想像的。

但存在着一些更危险的迹象，即人可能乐意，并确实——就演变而言——进入他想像已经从中而出的（自达尔文以来）动物类。总而言之，如果我们再一次回到阿基米德支点的发现，并将这一发现用于人自己（正如卡夫卡要求我们不要去做的那样），用于他在这一地球上所做的事，那么这一点马上就变得很清楚了——他的所有活动（在完全从宇宙高度移去的观点来看）不会作为任何活动，而只会作为一些过程出现，这样，正如一个科学家近来指出的，现代的机动化就会像生物变异过程一样出现，在这过程中，人类的身体开始逐渐地被铁壳包围。从宇宙的观点来看，这一变异就像在我们眼前活动的小小的生物体中发生的变异一样神秘。我们用抗生素来对付这种生物体，它又神秘地发展出一种新的菌株来对付我们。这一阿基米德支点根深蒂固的使用如何反对我们自己，可以在今天的科学思想中占支配地位的这一隐喻中看到。科学家为什么能告诉我们原子核中的“生命”——在那里，每一粒子可以随心所欲地“自由”行动，在一些社会科学家看来，统治这些运动的规律就像一些统治人类行为的、并使大量行为必须以某种方式出现（不管个体的粒子在其选择中如何‘咱由”地出现）的统计规律一样——换言之，无穷小的粒子的行为为什么不仅与行星系的形式相似（正如它向我们展示的），而且也与人类社会的生命和行为形式相似，究其原因，在于我们在这个社会里生活和观察的方式，我们似乎像远离无穷小和无穷大—一即使可以用最好的工具观察到它们，但它们离我们太远，以致我们无法经历——一样远离了人类自身的生存。

不用说，这并不意味着现代人已经丧失了他的能力，或正在丧失其能力。不管社会学、心理学和人类学就“社会动物”会告诉我们什么，人们坚持不懈地在创造、制造和建造，虽然这些本能越来越受到能力的制约，以至于相伴的现世的经历越来越逃避了普通的人类经历的范围。

同样，至少就过程释放的力量而言，行动的力量依然与我们同在，

虽然它已经成为科学家独有的特权，他们把人类事务的领域扩大到了取消人和自然界由来已久的分界线的程度。以这种成就（在不惹眼的静悄悄的实验室里已经进行了几个世纪）来看，他们的行为最终会比大多数所谓的政治家的行政和外交行为产生更大的新闻价值，具有深远的政治意义。当然也不会没有这样一种冷嘲——那些公共舆论一直认为是最不实际和最少政治性的社会成员本来应当是留下的唯一的仍然知道如何行动以及如何同心协力地行动的人，因为他们早期的组织——这些是他们在17世纪为征服自然而建立的组织，在这些组织中，他们确立了他们自己的道德标准和荣誉规则——不仅在摩登时代的变迁中生存了下来，而且还成为历史上最强有力的集团之一。但是，科学家的行动由于从宇宙的观点研究自然，而不研究人类关系网络，它缺少行动的展示性，缺少产生故事、形成历史的能力。它们一起形成了表明人类存在有意义性的来源。在这一从存在上来说最重要的方面，行动已成了一种享有特权的少数人的经历。这些仍然知道这对行动意味着什么的少数人甚至比一些工匠能手更少，他们的经历甚至比对世界的真正体验和热爱更少。

最后，思想——遵循前现代和现代的传统，我们将它从vitaactiva的再考虑中省略——仍然是可能的，并无疑是实际的，只要人生活在政治自由的条件下。不幸的是，与当前有关不受思想家约束的众所周知的象牙塔的假设相反，人类其他的能力并非如此脆弱。事实上，在专制条件厂行动比思想来得容易。作为一种活生生的体验，思想一直被假设为（或许是错的）只是少数人才知道的事。也许不能自以为是地认为这些少数人在我们时代没有减少。这或许与世界的未来无关，或许只具有限的相关性；但它与人的未来并非无关。如果不把测试（除了活跃的体验）和衡量（除了纯活动的范围）用于vita　activa之中的各种活动，那么很可能思想本身会超越所有的活动。谁在这种事中有任何经验，谁将知道Cato在讲以下一段话时是何等正确——“当一人无所事事时，没有什么能比他此时更活跃；当他一人自处时，没有什么能比他感到更不孤独。”

本书由“行行”整理，如果你不知道读什么书或者想获得更多免费电子书请加小编微信或QQ：2338856113 小编也和结交一些喜欢读书的朋友 或者关注小编个人微信公众号名称：幸福的味道 id：d716-716 为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，网站的名称为：周读 网址：http://www.ireadweek.com

Table of Contents

封面
目录
1.Vita ActiVa和人的条件
2.Vita activa这一称语
3.永恒与不死
4.人：社会动物还是政治动物
5·城邦与家
6.社会领域的兴起
7.公共领域：公共性
8.私有领域：财产
9.社会与个人
10.人类活动的定位
11·“身体的劳动，双手的工作”
12.世界的物质特征
13·劳动与生命
14.劳动与繁殖力
15.财产及财富的私有
16.工作的工具与劳动分工
17.消费者社会
18.世界的持存性
19.对象化
20.工具和动物化劳动者
21.工具和技艺者
22.交易市场
23.世界的永恒性及艺术作品
第五章　行动
24.行动者在言行中的自我展现
25.关系网和被叙述的故事
26.人类事务的脆弱性
27.希腊人的解决之道
28.权力与展现的空间
29.技艺者与展现的空间
30.劳工运动
31.制造对行动的传统替代
32·行动的过程特征
33·不可逆性与宽恕的权力
34.许诺本能
第六章　VitaActiva与摩登时代
35.世界的异化
36.阿基米德支点的发现
37.一般概念与自然科学

38.笛卡尔怀疑的产生
39.反思与常识的丧失
40.思想与现代世界观
41.沉思与行动的倒转
42.Vita Activa中的倒转和技艺者的胜利
43.技艺者的失败和快乐原则
44.作为至高的善的生命
45.动物化劳动者的胜利